MASTER NEGATIVE NO. 91-80442-4

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

TITLE: UBER WILLENSFREIHEIT....

PLACE: KOLN

DATE: 1897

Master Negative #

91-80442-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
DKS/SAVE  Books        FUL/BIB   NYCG91-B100809          Acquisitions      NYCG-YG
Record 1 of 0 - SAVE record
+
  ID:NYCG91-B100809   RTYP:a     ST:s    FRN:      MS:       EL:        AD:12-06-91
  CC:9668  BLT:am       DCF:?   CSC:?   MOD:      SNE:      ATC:       UD:12-06-91
  CP:nyu      L:ger     INT:?   GPC:?   BIO:?     FIC:?     CON:???
  PC:r        PD:1991/1807      REP:?   CPI:?     FSI:?     ILC:????  MEI:?    II:?
  MMD:        OR:     POL:      DM:     RR:       COL:      LML:      GEN.     BSL:
  040       NNC‡cNNC
  245 10    Uber Willensfreiheit und Willensbildung‡h[microform].‡bDon einem  prak
          tischen Schulmanne.
  260 0     Koln.‡b[s.n.],‡c1897.
  300       52 p.
  LDG       ORIG
  QD        12-06-91
```

Restrictions on Use:

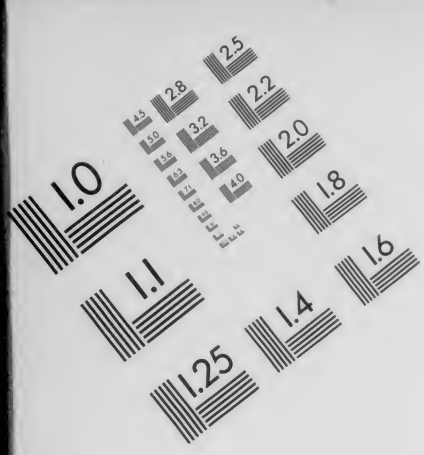
TECHNICAL MICROFORM DATA

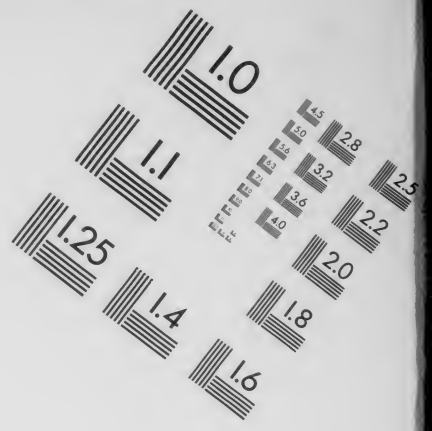
FILM SIZE: 35m REDUCTION RATIO: 11X

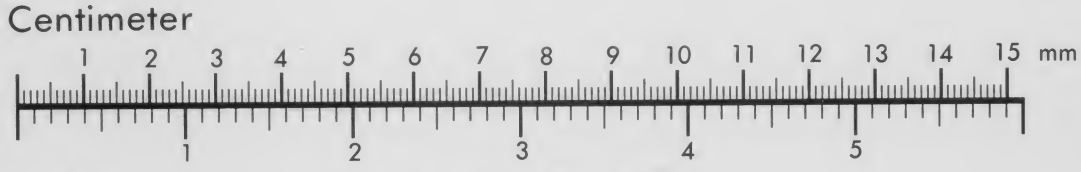
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

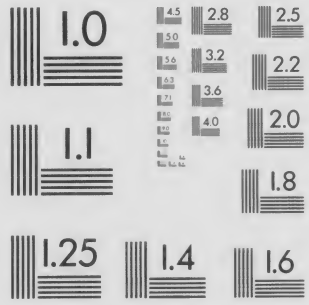
DATE FILMED: 2/13/92 INITIALS RD

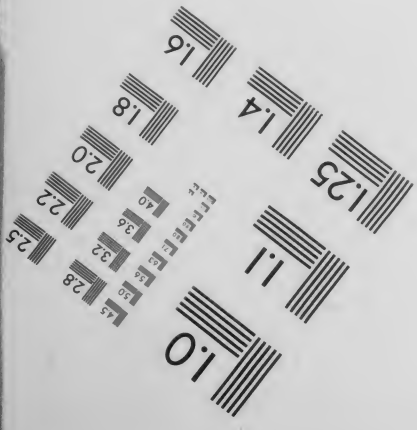
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

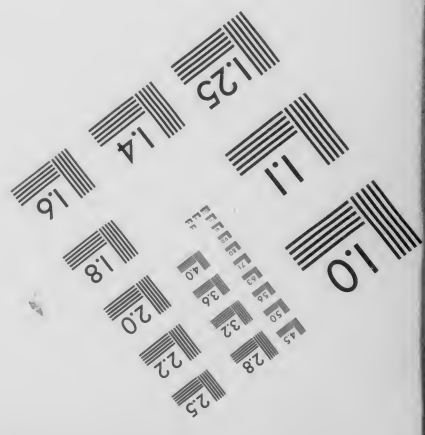












AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

1070 No 5

Über Willensfreiheit und Willensbildung.

Von einem praktischen Schulmanne.

Köln 1897.

Druck und Kommissionsverlag von Heinr. Theissing.

Über Willensfreiheit und Willensbildung.

Einige Kapitel aus der pädagogischen Psychologie.

Nebst einem Anhange:

Das Gewissen und das Gefühlsvermögen.

Von einem praktischen Schulmanne.

„Es ist an der Zeit, daß die Pädagogik . . . wiederum mehr der Größe und Verantwortlichkeit des Gottesgeschenkes eingedenk werde, das auch die Jugend am freien Willen hat."

E. Briese.

Köln 1897.

Druck und Kommissionsverlag von Heinrich Theissing.

Vorwort.

„Willensstarke, gewissenhafte Menschen heranzubilden, ist die Krone der Erziehung. Eine eingehende Bearbeitung der wichtigen Kapitel über die Bildung des Willens und das Gewissen erscheint nicht bloß deshalb geboten, weil sie höchst zeitgemäß ist, sondern auch aus dem Grunde, weil man sie in den meisten Lehrbüchern der Pädagogik vergeblich in der Ausführlichkeit sucht, die ihre Bedeutung beanspruchen darf." (Vorwort zum V. Jahrbuche des kath. Lehrerverbandes).

Auch in protestantischen Kreisen wird das Bedürfnis empfunden, dem freien Willen und der Willensbildung mehr Berücksichtigung in der Erziehung zuteil werden zu lassen. Das beweist u. a. die Schrift eines hervorragenden Schulmannes, des preußischen Geheimen Ministerialrates Wiese. („Die Bildung des Willens" 4. Auflage 1879. Berlin, Wiegandt und Grieben.) Mit Recht sagt Dr. Wiese: „Die Bildung des Willens ist der eigentliche Mittelpunkt der Pädagogik" (a. a. O. S. 24). „Was ist Mitteilung von Kenntnissen und alle Methodik gegen den berechtigten Anspruch, daß die Erziehung dazu verhelfe, daß das Menschenherz fest werde" (a. a. O. S. 39). Zur Förderung rechter Willensbildung möchten auch die nachfolgenden Abhandlungen beitragen. Die erste derselben hat bereits im V. Jahrbuche des Katholischen Lehrerverbandes[1]) gestanden. Sie erscheint hiermit, entsprechend dem Wunsche urteilsfähiger Freunde, in gesonderter Ausgabe. Der Verfasser benutzt die Gelegenheit, den Kritikern, welche bei der Beurteilung des V. Jahrbuches der Abhandlung ihre Anerkennung ausgesprochen haben, hiermit seinen ergebensten Dank abzustatten. Wir glauben, den Lesern einen Dienst zu erweisen, wenn wir unten einige Stellen aus gedachten Beurteilungen zum Abdruck bringen.

Die zweite, kleinere Abhandlung „Das Gewissen und das Gefühlsvermögen," die wir als Anhang beifügen, hat in mehreren Schulzeitungen gestanden. Es gereicht dem Verfasser zur Genugthuung, daß ihm von hervorragenden, urteilsfähigen Fachmännern auch zu dieser Abhandlung die volle Zustimmung ausgesprochen worden ist.

[1]) Kommissionsverlag von Heinrich Theissing in Köln. Der Reinertrag ist für das Kellner-Denkmal bestimmt.

Mögen die Abhandlungen auch in der vorliegenden Ausgabe dazu dienen, der rechten Lehre vom Willen und vom Gewissen besonders in der Schulwelt zur Anerkennung zu verhelfen, und die rechte, christliche Willens- und Gewissensbildung zu stützen und zu fördern. Das erhoffen wir von der Aufmerksamkeit und Teilnahme der geschätzten Leser; das erbitten wir in aller Demut von Gott dem Herrn, dem wir Menschen die hohen Geschenke der Willensfreiheit und des Gewissens verdanken, nach dessen Willen wir sie aber auch erkennen und gebrauchen sollen, nach dessen Willen sie bei unserer Jugend zu pflegen und zu bilden wir als Erzieher die strenge Pflicht haben.

Wehe uns, wenn wir da in träger oder feiger Anpassung an falsche Tagesmeinungen uralte Grundwahrheiten über unsere Seele preisgeben, unsere wesentlichsten Pflichten versäumen, und uns so an der edelsten Gottesgabe, die dem Menschengeschlechte zu teil ward, schwer versündigen.

Am Tage der hl. Scholastika, den 10. Februar 1897.

Der Verfasser.

Beurteilungen des V. Jahrbuches des Kath. Lehrerverbandes:

Von den zahlreichen anerkennenden Beurteilungen des V. Jahrbuches mögen folgende hier eine Stelle finden:

Die Kath. Schulzeitung für Mitteldeutschland sagt bei einer Besprechung des V. Jahrbuches:

„Das V. Jahrbuch reiht sich seinen Vorgängern würdig an, ja es übertrifft dieselben durch Reichhaltigkeit und wissenschaftlichen Wert. Die Arbeiten „Über Willensfreiheit und Willensbildung" und „Das Gewissen und seine Entwicklung" . . . . haben einen hohen Wert und würden die geringe Ausgabe für das Jahrbuch schon reichlich lohnen."

Die „Katholische Kirchenzeitung in Salzburg," Nr. 4 vom 12. Jänner 1897, schreibt in einem Artikel „der Katholische Lehrerverband im Deutschen Reiche," der sich auch mit dem V. Jahrbuche des Verbandes eingehend beschäftigt, folgendes:

„An wissenschaftlicher Bedeutung und praktischem Werte nimmt den ersten Platz im Jahrbuche die erste Abhandlung: „Über Willensfreiheit und Willensbildung von einem praktischen Schulmanne" ein. . . . . Wir finden hier eine eingehende, gründliche Verteidigung der Willensfreiheit mit spezieller Widerlegung der bezüglichen Lehre Herbarts, die sich auf das Studium der katholischen Philosophen beziehungsweise Theologen stützt . . . . Der Vorzug der Abhandlung besteht darin, daß die alte aristotelisch-scholastische Lehre für weitere Kreise von Gebildeten faßlich und verständlich mit solider Begründung und praktischer Verwertung dargelegt wird. Einer Lehrerschaft wird schon dadurch ein vorzügliches Zeugnis ausgestellt, daß man bei ihr Interesse und Verständnis für solche Abhandlungen voraussetzen kann. Der Schwerpunkt liegt auf dem letzten Abschnitt der Abhandlung über die Bildung des Willens, worin eben die praktischen Folgerungen aus der vorhergehenden Theorie gezogen werden. Hier erklärt der Verfasser die Meinung als „verderblichen Irrtum, als ob Verstandesbildung ohne weiteres auch schon vorteilhaft für die sittliche Bildung. Es ist das einer der verhängnisvollsten pädagogischen Irrtümer unserer Zeit, der durch Herbarts falsche Seelenlehre wesentlich genährt worden ist."

Der „Pastor bonus" in Trier schreibt im 10. Hefte vom 1. Oktober 1896 S. 491, bei einer Besprechung des V. Jahrbuches folgendes:

„Die umfangreichste und gehaltvollste Abhandlung ist die erste: „Willensfreiheit und Willensbildung." Der Verfasser, ein praktischer Schulmann, hatte sich eine schwierige, ja wir möchten sagen, bedenkliche Aufgabe gestellt . . . . nämlich, die Pädagogik auf die Grundsätze des hl. Thomas von Aquin zurückzuführen; . . . . wir müssen gestehen: er ist seiner Aufgabe, soweit sie sich im Rahmen dieser Abhandlung lösen ließ, voll und ganz gerecht geworden.

Nachdem er im ersten Kapitel die Beweise für die Willensfreiheit erbracht aus dem Zeugnisse des Bewußtseins, den Thatsachen des Lebens und der Geschichte, und durch das Zeugnis der hl. Schrift, sowie berühmter Männer erhärtet hat, geht er im zweiten Kapitel zur näheren Bestimmung des Begriffes der Freiheit über . . . . durch die Unterscheidung der vierfachen Freiheit, der physischen, der psychologischen, der politischen und der sittlichen hat der Verfasser eine recht klare Bestimmung des Begriffes der Freiheit erreicht. Im dritten Kapitel richtet sich der Verfasser gegen die Einwürfe, welche wider die Willensfreiheit erhoben worden. Ein besonderes Kapitel widmet er dann der Widerlegung der Herbartschen Theorie von der Willensfreiheit. Dieses Kapitel verdient ganz besondere Beachtung, und gerade hierin liegt eine Hauptbedeutung der Arbeit, daß sie mit den Herbartschen Theorieen in der Pädagogik aufzuräumen sucht. Im folgenden (5.) Kapitel behandelt der Verfasser das Verhältnis zwischen Vernunft und Wille und thut dar, in welcher Weise die Vernunft auf den Willen einwirkt und umgekehrt der Wille auf die Vernunft. Hier ist es insbesondere die klare, anschauliche Darstellung des Prozesses, der bei einer Willensentscheidung zwischen den Akten der Vernunft und des Willens vor sich geht, welche über die ganze Frage helles Licht verbreitet. Wir erhalten damit den Schlüssel zur Lösung fast aller Schwierigkeiten, welche gegen die Willensfreiheit erhoben worden. Im sechsten und letzten Kapitel wendet er die Ausführungen der vorhergehenden Kapitel auf die Bildung des Willens an, die ja das Hauptziel aller Erziehung ist, und gibt da manche lehrreiche Winke und Mittel an, das Gesagte praktisch zu verwerten und für die Erziehung nutzbar zu machen. Wir müssen der ganzen Arbeit unsere volle Anerkennung zollen, und wünschen der katholischen Lehrerwelt Glück zu den Bestrebungen, die Pädagogik auf die Grundsätze der Lehre des Christentums zurückzuführen.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort . . . . . III.

Beurteilungen des V. Jahrbuchs des Kath. Lehrerverbandes . . . V.

Ueber Willensfreiheit und Willensbildung.

A. Begriff, Begründung und Bedeutung der Willensfreiheit . . . 1

B. Nähere Erläuterung des Begriffs der Freiheit 6

C. Einwürfe gegen die Willensfreiheit und Widerlegung derselben . 13

D. Widerlegung der Lehre Herbarts von der Freiheit 21

E. Ueber das Verhältnis des Willens zur Vernunft 25

F. Die Bildung des Willens 36

Das Gewissen und das Gefühlsvermögen 43

Über Willensfreiheit und Willensbildung.[1])

„Es ist an der Zeit, daß die Pädagogik ... wiederum mehr der Größe und Verantwortlichkeit des Gottesgeschenkes eingedenk werde, das auch die Jugend am freien Willen hat". L. Wiese.

A. Begriff, Begründung und Bedeutung der Willensfreiheit.

1. Beispiele und Begriff.

Wenn man morgens zur gewohnten Zeit erwacht, so fühlt man sich mitunter durch Müdigkeit oder durch die Annehmlichkeit des warmen Lagers zum Liegenbleiben aufgefordert; aber Pflicht und Amt mahnen einen, aufzustehen. Man kann sich nun zum einen und zum andern entschließen. — Ein armer Handwerksbursche findet auf der Landstraße eine Geldbörse, die einem vor ihm wandernden Handelsmanne aus der Tasche gefallen ist. Er fühlt sich versucht, das Geld für sich zu behalten; aber sein Gewissen mahnt ihn, das gefundene Gut dem Eigentümer zurückzustellen. Er kann sich für das eine und für das andere entscheiden. Solcher Fälle ereignen sich zahlreiche, in denen wir uns vor die Wahl zwischen verschiedenen Handlungen oder zwischen Handlung und Unterlassung

---

[1]) Die angeführten Werke, deren Titel nicht jedesmal genannt sind, sind folgende:

1. Pesch T., S. J., Die großen Welträtsel. Philosophie der Natur. 2 Bände. 1. Auflage. Freiburg, Herder 1883/84.

2. Schneid, Dr. M., Psychologie im Geiste des hl Thomas von Aquin. Paderborn, Schönigh 1892.

3. Stöckl, Dr. A., Lehrbuch der Philosophie. 2. Auflage. Mainz, Kirchheim 1869.

4. Weiß, A. M., O. Pr. Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und der Kultur. 5 Bände. Freiburg, Herder, 1888/89.

Minder oft angeführte Werke sind jedesmal vollständig genannt.

gestellt sehen. Wir sind uns bewußt, daß wir eine Handlung verrichten können oder auch nicht. Wir können uns mit unserm Willen frei für Ausübung oder Unterlassung derselben entscheiden. Darin liegt die Freiheit des Willens.

Der Mensch hat also freien Willen; sein Wille hat die Fähigkeit, zwischen Verschiedenem zu wählen. Die Willensfreiheit ist wesentlich Wahlfreiheit.

2. Thatsachen als Beweise der Willensfreiheit.

Daß wir Freiheit des Willens besitzen, sagt uns unser Bewußtsein, unsere Erkenntnis von unserm eigenen Handeln. Weil wir davon überzeugt sind, daß wir über unsere Handlungen frei verfügen, darum nehmen wir uns mancherlei vor; wir versprechen andern Hilfe, Besuch und dergleichen, weil wir wissen, daß wir solche Handlungen nach unserer Wahl, nach unserer Willensentscheidung ausführen können. Ebenso rechnen wir bei andern darauf, daß sie Versprechungen, die sie uns gegeben, halten, daß sie ihre übernommenen Verpflichtungen erfüllen. Wir überlegen darum vor der Handlung, um die rechte Wahl zu treffen, um die rechten Mittel zu einem Zwecke zu finden. Wenn wir unüberlegt gehandelt, uns von unserm sinnlichen Begehren gleich haben hinreißen lassen, so empfinden wir Reue. Alle diese Thatsachen: die Überlegung, der Vorsatz, das Versprechen, das Rechnen auf das Versprechen anderer, die Verantwortlichkeit für unsere Handlungen, der wir uns bewußt sind, die Reue über das Böse, das wir gethan, beweisen, daß wir von der Freiheit der Willensentscheidung bei uns und bei andern überzeugt sind.

Ferner finden wir bei allen Völkern die Begriffe von Gesetz, Recht und Pflicht; bei allen treffen wir Gesetze, Rechte und Pflichten an. Das Gesetz setzt aber Willensfreiheit voraus; denn es ist nur möglich, wenn derjenige, dem es gegeben wird, in der Lage ist, es zu befolgen; Pflicht ist nur möglich, wenn man derselben frei nachkommen kann, und das Recht beruht darauf, daß andere ihre Pflichten gegen uns erfüllen können. „Die Begriffe von Gesetz, Recht und Pflicht, welche im Bewußtsein und im Leben aller Völker und zu allen Zeiten thatsächlich vorhanden sind, sind somit eine unwiderlegliche Bürgschaft für die Freiheit des Willens im Menschen, weil sie ohne diese Freiheit unmöglich und unerklärbar wären." [Stöckl I. Seite 134.]

Darum finden wir auch bei allen Völkern den Unterschied von gut und bös. In den Anschauungen darüber, was im einzelnen als gut und böse gilt, mögen Irrtum und Fehler zahlreich vorkommen. Aber man macht überall einen Unterschied zwischen

guten und bösen Handlungen. Diese Thatsache wäre unerklärbar, wenn die Menschen nicht frei wären. Bei einem Wesen, das notwendig wirkt, und das im einzelnen Falle nicht anders wirken kann, kann der Unterschied von gut und böse gar nicht gemacht werden. Wenn die Handlungen des Menschen mit unabwendbarer Notwendigkeit erfolgen, so ist es unrecht, ihn zu strafen für das, was nicht in seiner freien Entscheidung gelegen, was er notwendig thun mußte. Wenn dem Menschen aber gewisse Handlungen als gut zum Verdienste und andere als böse zur Schuld angerechnet werden, so muß er frei zu handeln befähigt sein.

So wird die Freiheit des menschlichen Willens durch das Zeugnis unseres Bewußtseins sowie durch die Thatsachen des Lebens und der Geschichte bestätigt.

3. Weitere Gründe für die Willensfreiheit.

Die angeführten Beweisgründe für die Willensfreiheit bestehen in offenkundigen Thatsachen; und wenn man diese Thatsachen zugeben muß, so muß man auch die Willensfreiheit zugeben. „Die Willensfreiheit erscheint auch als eine notwendige Folge davon, daß der Mensch mit Vernunft begabt ist. Die Vernunft hat in praktischer Beziehung doch nur den Zweck, dem Willen die Norm vorzuhalten, nach welcher er sich in seinem Thun und Lassen zu richten hat. Stünde aber der menschliche Wille unter der Herrschaft einer Notwendigkeit, gleichviel welcher, so wäre dies vollständig überflüssig".[1]) Daraus ist also ersichtlich, daß die Willens-

[1]) Hier steht bei Stöckl folgender Satz: „Ein Wesen, das vermöge seiner Vernunft zwischen gut und bös unterscheiden kann, muß auch zwischen gut und bös wählen können, sonst wäre jene Unterscheidung ganz zwecklos (?)." — Das hieße besser so: „Ein Wesen, das zwischen dem verschiedenen Werte der Dinge und Handlungen unterscheiden kann, muß auch zwischen denselben wählen können, sonst wäre jene Unterscheidung ohne praktische Bedeutung." Denn Gott der Herr kann zwischen gut und bös unterscheiden, will und kann aber nicht zwischen denselben wählen. Auch würde die Erkenntnis der Vernunft ein hohes Gut für den Menschen bleiben, selbst wenn er zum praktischen Handeln nicht befähigt wäre.

Ein neuerer italienischer Philosoph drückt obigen Beweis für die Willensfreiheit im Anschluß an den hl. Thomas folgendermaßen aus:

„Wer ein Gut und einen Zweck erkennt, ist fähig, sich nach dem Gute, dem Zwecke hin zu bewegen, sonst wäre eine derartige Erkenntnis unnütz. Das (geistig) Erkennende erkennt aber sowohl Gut als Zweck. Darum muß jedes (geistig) Erkennende fähig sein, sich nach dem Gute, dem Ziele hin zu bewegen. Die Fähigkeit, durch welche es sich nach dem Gute und Zwecke hinbewegt, wird Wille genannt." (Remer, Summa prael. philos. II. Nr. 331). — In Verbindung mit dieser Wahrheit beweist der h. Thomas, daß die intellektuellen Substanzen (die mit Verstand begabten Wesen) alle auch wollend sein und freien Willen haben müssen. (Summa contra Gentiles. II. cap. 47, 48.)

freiheit aus der Vernünftigkeit des Menschen folgt, und daß sie als notwendiger Bestandteil der vernünftigen Natur des Menschen anerkannt werden müsse". (Stöckl a. a. O. I. 137, 138.)

Der Begriff der Freiheit ist allgemein unter den Menschen; er findet sich bei allen Menschen, auch bei denen, welche die Willensfreiheit bekämpfen. Woher hat der Mensch diesen Begriff? Nicht aus der außermenschlichen Natur, die ihn umgiebt; denn in dieser herrscht nur Notwendigkeit und Zwang. Von den Dingen der Natur konnte der Mensch also den Begriff der Freiheit nicht gewinnen; er muß ihn darum aus seinem eigenen Innern, aus seinem Gewissen entnommen haben. Wenn der Mensch nicht frei wäre, so hätte er die Idee der Freiheit sich schwerlich bilden können.[1])

Es ist endlich eine allgemeine Anschauung, daß die Menschheit sich in fortwährender Entwicklung befinde. Man preist die ungeheuren Fortschritte in materiellen Dingen; man klagt über Rückschritte auf sittlichem Gebiete. Die Annahme eines Fortschrittes oder Rückschrittes in der Menschheit setzt aber voraus, daß in derselben nicht der starre Zwang des unabänderlichen Naturgesetzes allein herrsche, wie in der äußeren Natur. Nur bei der Willensfreiheit ist ein Fortschritt oder Rückschritt in der Menschheit erklärlich.[2])

4. Bedeutung der Willensfreiheit.

Die Lehre von der Willensfreiheit ist von der größten Bedeutung für die menschliche Gesellschaft. Nur wenn der Mensch freien Willen hat, ist er verantwortlich für sein Handeln, haben Gebote und Verbote für ihn einen Sinn, kann es für ihn eine sittliche

[1]) Dieser Beweis ist nicht zwingend. Der Mensch hätte vielleicht aus der Gebundenheit der Natur auf den Begriff der Freiheit kommen können. Die Freiheit besteht eben im Gegensatz zu dieser Gebundenheit, im Ledigsein von Fesseln.

[2]) Es giebt zwar auch im Gesundheitszustande, im Alter der Menschen, in der Fruchtbarkeit eines Landes und in anderen Dingen Fort- oder Rückschritte, oder genauer gesagt Wechsel und Veränderungen, die nicht vom freien Willen abhängig erscheinen. Diese Fort- und Rückschritte rühren zum Teil wahrscheinlich von der Änderung der natürlichen Zustände der Erde (Klima, Wärme, Feuchtigkeit) her, zum Teil auch vom freien Thun der Menschen (z. B. von Ausrottung der Wälder). Bei dem oben angeführten Beweise für die Willensfreiheit muß man zunächst an die Unveränderlichkeit der Bienenzelle, des Vogelnestes, der Bereitung des Honigs u. a. Instinkthandlungen des Tieres denken, neben der menschlichen Bekleidung, Wohnung, Nahrung usw., die auch unter denselben Umständen sich fort- oder rückschreitend ändern, während Pflanzen und Tiere und die tierischen Instinkthandlungen unter denselben Umständen stets gleich bleiben.

Pflicht geben. Nur wenn der Mensch sich seiner Pflicht bewußt ist und dieselbe erfüllen kann, ist ein geordnetes Zusammenleben der Menschen, eine menschliche Gesellschaft, möglich. Nur wenn der Mensch frei ist und selbst die Entscheidung über sein Thun und Lassen treffen kann, steht er über dem Tiere, das von der innern Notwendigkeit seines Instinktes zum Handeln getrieben wird. Nur wenn der Mensch frei ist, ist er ein moralisches Wesen, ist ihm Sittlichkeit und Tugend möglich, giebt es für ihn einen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster.

Wenn der Mensch frei und verantwortlich ist, so ist er abhängig von einem Richter und Gesetzgeber, auf den die Stimme seines Gewissens hinweist. Wenn aber der Mensch diese Verantwortlichkeit, diese Stimme des Gewissens empfindet, so muß ein Herr, ein Gesetzgeber und Richter da sein, auf den diese Verantwortlichkeit hinweist. So hängt die Freiheit des Willens auf das engste mit dem Gottesglauben, mit dem Dasein eines Gottes, zusammen.

Darum ist die Lehre von der Freiheit des Willens eine der allerwichtigsten Wahrheiten, sowohl für die Religion, als auch für den Bestand der menschlichen Gesellschaft und für die Bewahrung des Vorranges, der den Menschen vor der gesamten übrigen unfreien Natur auszeichnet.

5. Aussprüche.

Dem entsprechend finden wir auch, daß die klarsten und edelsten Denker, von Aristoteles und Cicero[1]) bis zum h. Thomas von Aquin und zu den christlichen Philosophen unserer Tage die Lehre von der Willensfreiheit vortragen und mit den überzeugendsten und siegreichsten Gründen verteidigen. In Übereinstimmung damit steht die Lehre des Christentums und zahlreiche Aussprüche der h. Schrift. Stellen der h. Schrift sind folgende: „Gott hat den Menschen von Anfang an geschaffen und ihn überlassen der Macht seines eigenen Willensentschlusses. . . . Er hat dir vorgelegt Wasser und Feuer. Wonach du willst, strecke deine Hand aus. Vor dem Menschen ist Leben und Tod, Gutes und Böses; was ihm gefällt, wird ihm gegeben." (Eccl. 15, 44.) Vom Gerechten heißt es: „Er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses thun und hat es nicht gethan." (Eccl. 31, 10.) Die Wahlfreiheit findet lauten Ausdruck in den schönen Worten: „Wenn es euch aber nicht gut scheint, dem Herrn zu dienen, so steht

[1]) Aristoteles sagt: „Der Mensch ist der Herr seiner Handlungen und es steht bei ihm, gut oder schlecht zu sein". Cicero sagt: „Die Seele erkennt, daß sie sich (wollend) bewegt; aber indem sie das erkennt, erkennt sie auch zugleich, daß sie durch ihre eigene, nicht durch fremde Kraft bewegt wird."

euch die Wahl frei; wählet heute, was euch beliebt, wem ihr am meisten zu dienen schuldig seid." (Josue 24, 15.) Beim Hinblick auf diese Stelle sagt der h. Augustinus: „Hier sehen wir die Freiheit des menschlichen Willens auf das klarste ausgesprochen." Dem entsprechend erklärte das Konzil von Trient die Freiheit des menschlichen Willens als ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche (Sess. VI. Can. 5): „Wenn jemand sagt, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht oder es sei eine Sache von bloßem Namen oder vielmehr ein Namen ohne Sache, oder endlich eine vom Teufel in die Kirche eingeführte Erdichtung, der sei im Bann."

B. Nähere Erläuterung des Begriffes der Freiheit.

1. Die Freiheit von äußerem Zwang.

Der Begriff der Freiheit umfaßt zunächst die Freiheit von äußerem Zwang, auch die physische Freiheit genannt. In diesem Sinne wendet man das Wort Freiheit auch auf Naturdinge an und spricht vom freien Vogel, vom Tiere, das frei in der Wüste lebt, von der Pflanze, die frei wachsen kann, sogar vom freien Himmel, vom freien Felde, von freier Aussicht ꝛc. Der Gegensatz dieser Freiheit ist die Unfreiheit durch äußeren Zwang; der Sklave, der Gefangene ist in diesem Sinne unfrei, auch der Vogel in seinem Käfig, der Löwe hinter seinem Gitter sind unfrei, weil sie durch äußere Schranken in der freien Thätigkeit, der freien Bewegung gehindert sind. Das Wort Freiheit, frei in diesem Sinne bedeutet zunächst die Abwesenheit einer Schranke. Es bedeutet aber auch die Abwesenheit eines Mangels; so sagt man auch wohl: frei von Krankheit, von Schmerzen, von Arbeit sein, wenn man nicht von diesen Mängeln belästigt wird; aber man sagt nicht: frei von Haaren, von Zähnen, von Ehren sein, wenn man Haare, Zähne, Ehre verloren hat.

2. Die innere Freiheit.

Die menschliche Freiheit besteht aber nicht bloß in der Abwesenheit des äußeren Zwanges, sondern auch in innerer Freiheit, d. h. in der inneren Fähigkeit, sich mit dem Willen aus sich selbst heraus für die Ausübung oder die Unterlassung einer Handlung zu entscheiden. Gemäß dieser inneren Freiheit kann der Wille einen Gegenstand erstreben oder nicht erstreben, verabscheuen oder nicht verabscheuen. Der Mensch wird vermöge seiner inneren Freiheit nicht mit Notwendigkeit durch einen Gegenstand, oder durch die Vorstellungen und Gefühle, welche derselbe erregt, zum Wollen bestimmt, sondern er bestimmt sich selber. Im Begriffe der inneren Freiheit liegt wesentlich die Wahl eingeschlossen; sie ist Wahlfreiheit. Bei

dieser Wahl entscheidet der Mensch sich nach Gründen; er erwägt, was gut und böse, was nützlich und schädlich, angenehm oder unangenehm ist. Die Erwägung darüber ist Sache der Erkenntnis, also des Verstandes und der Vernunft. Die Wahlfreiheit ist daher ohne Erkenntnisthätigkeit, ohne Benutzung des Verstandes und der Vernunft nicht möglich. Die Willensfreiheit setzt die Vernunft notwendig voraus. Der Wahl muß Überlegung vorausgehen. Auf Grund der Überlegung entscheidet oder bestimmt der Wille sich selbst. Wenn Vernunft und Bewußtsein geschwächt oder außer Thätigkeit gesetzt wird: im Rausch, im Schlaf, im Affekt, ist ein freies Wählen und Handeln unmöglich. Die innere Freiheit des Willens kann man bezeichnen als die Fähigkeit der Selbstbestimmung. Sie ist äußerem Zwange unerreichbar. Das will der Dichter ausdrücken, wenn er sagt: „Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und würd' er in Ketten geboren." (Schiller.)

Auch Gott der Herr kann den freien Willensakt beim Menschen nicht erzwingen, weil Zwang und Freiheit ein Widerspruch in sich selbst ist, und weil Gott der Herr die Freiheit des menschlichen Wollens selbst will, und sich also gewissermaßen in derselben eine Schranke für sein eigenes Wollen gesetzt hat. Wohl vermag er durch seine Gnade den Verstand des Menschen zu erleuchten und den Willen desselben zum Guten zu bewegen, so daß er frei sich für dasselbe entscheide. Vermag doch auch ein Mensch auf den Willen des andern durch Aufklärung seiner Erkenntnis einzuwirken, ohne dessen Willensfreiheit dadurch aufzuheben. So kann auch Gott der Herr auf den freien Willen einwirken, ohne daß dessen Freiheit dadurch aufgehoben wird. — Der Mensch kann zu gewissen äußern Handlungen gezwungen werden: zum Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen ꝛc.; aber bei aller äußeren Gewaltthat und allem Zwange kann der Wille seine Selbständigkeit behaupten, wie das Verhalten der Martyrer zeigt. Der Wille kann allem äußern Zwange widerstehen.

Diese innere oder Wahlfreiheit nennt man auch wohl psychologische Freiheit, und an sie denkt man besonders, wenn man von menschlicher Freiheit redet. Man nennt sie auch persönliche Freiheit, weil die Gründe für das Handeln im Innern der Persönlichkeit liegen. Man gebraucht auch den Ausdruck „intellektuelle Freiheit", weil sie auf dem Verstande, auf der Erkenntnis der Gründe des Wollens und Handelns beruht. Die Leugner der Willensfreiheit leugnen diese psychologische oder Wahlfreiheit; sie behaupten, daß der Mensch mit Notwendigkeit von den Eindrücken der Dinge, von den Beweggründen, zum Wollen oder Nichtwollen, zum Thun und Lassen bestimmt werde.

3. Politische Freiheit.

In einem äußeren Sinne ist das Wort Freiheit zunächst genommen in den Ausdrücken: Gewerbefreiheit, Versammlungsfreiheit, Rede-, Preßfreiheit u. s. w. Es bedeutet die Abwesenheit von gesetzlichen oder polizeilichen Schranken für die Ausübung von Gewerben, Abhaltung von Versammlungen, für das Halten von Reden oder die Veröffentlichung von Schriften. Man nennt diese Freiheiten oder Rechte auch wohl politische Freiheiten, politische Rechte. In engerem Sinne versteht man unter der politischen Freiheit das dem Volke zuerkannte Recht, an der Beratung und Beschlußfassung der Gesetze Anteil zu nehmen. Zum Unterschiede von dieser politischen Freiheit im engeren Sinne nennt man dann obige Rechte oder Freiheiten auch wohl bürgerliche Freiheiten. Da diese Freiheiten sich wesentlich auf menschliche Willenshandlungen beziehen, so gehören sie nicht unter den Begriff der bloß äußeren Freiheit, die auch vernunft- und willenlosen Wesen zukommt, sondern unter den Begriff der inneren Freiheit. Den politischen Freiheiten entsprechen politische Pflichten, die durchaus unter den Begriff der Wahlfreiheit fallen.

Da die Zwecke des Staates und die Ordnung der Gesellschaft notwendige Schranken für den einzelnen verlangen, so ist eine schrankenlose politische oder bürgerliche Freiheit ein Unding; sie wäre nur möglich, wenn die Menschen, wie die Tiere der Wüste, ohne gemeinsame Interessen auf dem Standpunkte des Krieges aller gegen alle stehen wollten. Das hieße aber, die Schwächeren den Stärkeren rettungslos zur Beute überliefern, aus der geordneten menschlichen Gesellschaft ein Zusammensein von feindlichen Raubtieren machen. Allerdings sind manche Schranken zahlreichen Menschen unbequem, und so findet das Anstürmen gegen dieselben leicht Anhänger, nicht aus Teilnahme für das Ganze, sondern aus selbstsüchtigen Gründen. So sind auch in der französischen Revolution manche der wichtigsten und unentbehrlichsten alten Gesetze und Einrichtungen im Namen der Freiheit zerstört und aufgehoben worden. Und auch heute streben zahlreiche verblendete Menschen (Anarchisten) im Namen einer mißverstandenen, unsinnigen Freiheit nach einer völligen Zerstörung der staatlichen Ordnung. In diesen Bestrebungen liegt ein entsetzlicher Mißbrauch des Wortes Freiheit. Man erstrebt nicht, frei zu sein von einem Mangel, sondern frei zu sein von notwendigen und segensreichen Einrichtungen. Das ist eine Freiheit, wie jene in der Fabel, wo die Füße frei sein wollten vom Gehen, die Augen vom Sehen, die Hände vom Arbeiten. Das ist Auflehnung wider die von der Natur gebotene Ordnung, wider die der Menschheit gesetzte Bestimmung, Zerstörung der menschlichen Gesellschaft. Es soll allerdings nicht geleugnet werden, daß ein Streben nach Freiheit von

unnötigem und unberechtigtem Zwange, nach Aufhebung oder Umgestaltung veralteter und überlebter Einrichtungen statthaft ist. Aber die Anschauung, als sei das Gesetz an sich eine Vernichtung der Freiheit, als bestehe Freiheit in der Abwerfung jeden Gesetzes oder in der Auflehnung gegen dasselbe, ist eine knabenhafte Thorheit.

„Es ist ein thörichter Knabensinn, der in jeder Ordnung Zwang, in jedem Gesetze eine unwürdige Fessel erblickt. Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch des Gesetzes zu brechen, dann sind, sagt Leibniz, die Thoren allein die Freien und die Knaben die einzigen, welche begreifen, was Freiheit ist. . . . Mit derbem Spott sagt das Sprichwort von einer solchen knabenhaften, thörichten Auffassung der Freiheit: dreierlei Leuten muß man schon ihre Freiheit lassen: Herren, Kindern, Narren . . . Man muß in der That sagen, daß die thörichte Anschauung, als ob Gesetz und Freiheit unvereinbar seien, sich mit dem Geiste männlicher Würde durchaus nicht vertrage. Um es aufrichtig zu sagen, wir können es nicht begreifen, wie Männer sich so bloßstellen und herabwürdigen mögen, daß sie offen einen so schimpflichen Satz vertreten." (Weiß III. 364 ff).

4. Die sittliche Freiheit.

Das Wort Freiheit wird endlich auch noch in einem dritten, höheren Sinne genommen, indem man damit die sittliche Freiheit oder die sittliche Vollkommenheit bezeichnet. „In diesem Sinne ist Freiheit nichts anders, als die Herrschaft des Menschen über sich selbst, vermöge deren er all seine Thätigkeiten und alle Bewegungen seines Innern unter das Machtgebot der Vernunft und des göttlichen Gesetzes beugt und sie so auf das Gute hinrichtet. In diesem Sinne ist es wahr, daß nur der, welcher sich selbst beherrscht, und in dieser Selbstbeherrschung ganz dem sittlichen Gesetze dient, der wahrhaft Freie ist." (Stöckl, a. a. O. S. 143.) In diesem Sinne ist es gemeint, daß wir nach Freiheit streben sollen. Der Gegensatz dieser Freiheit ist die Knechtschaft, welche darin besteht, daß der Mensch sich von seiner Leidenschaft beherrschen läßt. „Jeglicher ist Sklave der Leidenschaft, von der er besiegt wird." (Hieron. Gegen Jovinian I. c. 39. — II. Petr. 2, 19). Diese sittliche Freiheit kann der Mensch verlieren; die psychologische oder Wahlfreiheit kann er nicht verlieren.

Die Wahlfreiheit ward dem Menschen zu dem Zwecke verliehen, damit er sich durch rechte Benutzung derselben zur sittlichen Freiheit erhebe. Die sittliche Freiheit ist also gewissermaßen das Endziel, die höchste Entwicklung der Wahlfreiheit. „Gott hätte uns schaffen können wie die Tiere, ohne Widerstandsfähigkeit genötigt, uns dem zu unterwerfen, was er uns als unvermeidliches Joch auferlegt. Nun hat er uns aber in Vernunft, in Willen und Gewissen die Möglichkeit gegeben, selber das zu erfassen und auszuführen, was

wir als recht und gut erkannt haben. Können wir eine dringlichere Pflicht, eine edlere That denken als die, daß wir sein Vertrauen rechtfertigen?" (Weiß III. 378.)

„Frei ist also nicht der, welcher gleichgültig vor allem Guten und Wahren, und kalt über allen Antrieben zur Tugend steht: dann wäre der Stein freier als der Mensch. Frei ist auch nicht der, dessen Starrsinn keine Zureden und keine Gewalt bricht: da wären wohl die Tiere, welche der Sage nach an der Krippe des Herrn standen, Urbilder höchster Freiheit. Frei ist abermals nicht der, welcher willkürlich wählt, was ihm in dem Triebe der augenblicklichen Laune beliebt: wenn das Freiheit wäre, dann hätte die Menschheit allen Grund, die Windfahne und den Flaum zu beneiden, der sich schwebend in den Lüften wiegt. *Wahrhaft frei ist der Wille erst, wenn er sich nach Gründen und zwar nach wahren, vernünftigen Gründen entscheidet.* Zwei Dinge sind es also, die zur Freiheit gehören, einmal, daß der Wille sich selber bewege, und dann, daß er sich auf das rechte Ziel zu bewege, das heißt, daß er der richtig leitenden Vernunft folge. Wer also nach vernünftiger Einsicht, ohne es auf äußern Zwang ankommen zu lassen, ohne über die Pflicht zu seufzen, freudig und frisch das Wahre und Gute wählt, der ist ein Edler, der ist ein Freier." (Weiß III. 366 f.)

Die physische Freiheit ist also das Vermögen eines Menschen, thun zu können, was er will; die psychologische Freiheit ist die Fähigkeit, zu wollen, was er erkannt hat; die sittliche Freiheit ist die Fertigkeit, zu wollen, was er soll.

Wenn wir in den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Freiheit nach einem gemeinsamen Merkmal suchen, so liegt es offenbar in dem „Ledigsein von Fesseln."

a) Das Ledigsein von äußeren oder physischen Fesseln begründet die äußere oder physische Freiheit.

b) Das Ledigsein von moralischen Fesseln macht die moralische Freiheit aus. Diese ist:

1. Ledigsein von einem inneren Zwange; das ist die psychologische Freiheit oder Wahlfreiheit.
2. Ledigsein von äußeren, moralisch bindenden Fesseln; das ist die politische Freiheit.
3. Ledigsein von der Herrschaft böser Neigungen; das ist die sittliche Freiheit.

Der Begriff „Ledigsein von Fesseln" ist zwar der Form nach ein verneinender (die Verneinung von Fesseln). Verneinende Begriffe sind bei Begriffsbestimmungen zu vermeiden. Aber man braucht nur schärfer zuzusehen, und man wird erkennen, daß sachlich der Begriff: Gefesselt oder Gebunden sein etwas Negatives in sich schließt, während der Begriff des „Ledigseins von Fesseln" sachlich etwas Bejahendes aussagt. Man muß nicht so sehr auf das

bezeichnende Wort als auf den Inhalt des Begriffes sehen, um dessen verneinende oder bejahende Beschaffenheit zu erkennen. Demnach ist der Begriff „Ledigsein" wohl zur Begriffsbestimmung der Freiheit verwendbar.

5. Freiheit und Sünde.

Die Sünde gehört nicht notwendig zur Freiheit. Zum Wesen der Wahlfreiheit gehört, daß der Mensch einen Willensakt ausüben oder nicht ausüben kann, daß er einen Gegenstand begehren oder nicht begehren, verabscheuen oder nicht verabscheuen kann. Nicht notwendig gehört dazu, daß er zwischen zwei entgegengesetzten Handlungen wählen kann. Sache der Freiheit ist es also, einen bestimmten Gegenstand zu lieben oder nicht zu lieben, zu begehren oder nicht zu begehren. Nicht aber gehört es zum Wesen der Freiheit, daß die Wahl sich erstrecke auf das Lieben oder Hassen, das Begehren oder Verabscheuen des bestimmten Gegenstandes. „Das macht das Wesen der Freiheit aus," sagt der hl. Thomas, „daß der Mensch thun oder nicht thun könne." Darum gehört es auch *nicht* notwendig zum Wesen der Freiheit, daß der Mensch zwischen gut und böse wählen, oder daß er sündigen könne.

Gott der Herr ist frei, und kann das Böse nicht wollen, weil es im Widerspruch zu seinem hl. Wesen steht. Der Mensch kann das Böse wollen, das ist ein Zeichen seiner Freiheit, aber *nicht wesentlich notwendig* zu derselben, wie das folgende Erwägung klar machen wird.

Es ist keine Unvollkommenheit des Fisches, daß er nicht fliegen, des Vogels, daß er nicht schwimmen, der Pflanze, daß sie nicht sprechen kann. Zur Vollkommenheit eines Wesens gehört nur das seiner Beschaffenheit, *seiner Wesenheit entsprechende Thun und Können.* Zur menschlichen Vollkommenheit gehört es nicht, daß der Mensch durch die Meerestiefen schwimmen oder durch die Lüfte des Himmels wandern könne, der Mensch ist darum nicht unvollkommen, nicht unfrei, weil er nicht die Sonne vom Himmel oder den Mittelpunkt der Erde ans Tageslicht holen kann. Zur Vollkommenheit des Menschen, also auch zum Wesen der menschlichen Freiheit gehört *nur das Wollenkönnen dessen, was der menschlichen Natur gemäß ist.* Der Mensch ist also nicht unfrei, weil er nicht wollen kann, daß zwei mal zwei fünf, daß das Quadrat ein Kreis, daß der Stein lebendig sei. Die Freiheit schließt also *nicht die Möglichkeit in sich, auch das Widersprechende, das Unvernünftige, das in sich Unmögliche zu wollen.* Dieses Nichtwollenkönnen des in sich Widersprechenden ist aber keine Unvollkommenheit des Wollens; es ist im Gegenteil eine Vollkommenheit des Wollens, daß der Mensch von einem solchen närrischen, unausführbaren und zwecklosen Wollen frei ist. Nun ist aber die

Sünde nicht dem wahren Wesen der menschlichen Natur gemäß. Darum ist es auch nicht eine Vollkommenheit, ein Vorzug des Menschen, die Sünde wollen zu können. Im Gegenteil, die göttliche Freiheit steht deshalb höher, weil sie die Sünde nicht wollen kann. Wohl ist es in dem gegenwärtigen irdischen Zustande des Menschen ein notwendiges Zeichen der menschlichen Freiheit, sündigen zu können. In einem vollkommeneren Zustande wird der Mensch die Sünde nicht mehr wollen können. Darum sagt der hl. Thomas: „Das Böse wollen ist weder Freiheit, noch ein Teil der Freiheit, obwohl es ein gewisses Zeichen der Freiheit ist."

6. Notwendigkeit im freien Streben: Glückseligkeit als Endziel.

Trotz der Freiheit des Willens giebt es für das menschliche Wollen auch eine gewisse Notwendigkeit. Der Mensch will mit Notwendigkeit sein Glück, seine Beseligung, seine Zufriedenheit; er kann gar nicht anders; allen einzelnen Willenshandlungen und -Entscheidungen des Menschen liegt das Streben zu Grunde, dadurch sein Glück zu vermehren, ein Gut zu erwerben oder ein Übel fern zu halten. Auch wer Hand an sich selbst legt und sich das Leben nimmt, will einem Übel entgehen, einen Zustand erstreben, in dem er sich mehr Glück oder doch weniger Übel verspricht, als in dem Leben, das er nicht mehr tragen zu können meint. Alles, was der Mensch erstrebt, erstrebt er nur deshalb, weil er meint, es sei ein Gut für ihn, und was er flieht und verabscheut, flieht er nur deshalb, weil er urteilt, es sei ein Übel für ihn. Weil aber das Urteil des Menschen oft trügt, weil er sich von der Sinnlichkeit bestechen läßt, darum erstrebt der Mensch manches Böse, das er irrig für ein Gut hält, und er verabscheut manches Gute, das er für ein Übel hält. Das Wollen und Streben des Menschen ist also von seiner Erkenntnis abhängig. Wenn die Erkenntnis des Menschen die wahren Güter in vollkommener Weise erkennte, so würde er sie auch wollen; aber dieses Wollen würde trotzdem ein völlig freies sein, weil es von seinem Erkennen bestimmt wäre. So wenig der Mensch deshalb unfrei ist, weil sein vernünftiges Wollen sich nicht auf das Fliegen in der Luft, auf das Leben im Wasser oder Feuer erstrecken kann, so wenig wird der Mensch im Zustande eines vollkommeneren Erkennens und Wollens deshalb unfrei heißen können, weil sein vernünftiges Wollen sich nicht mehr auf das Böse erstrecken kann. In diesen Zustand gelangt der Mensch aber im Himmel. Seine Erkenntnis Gottes als des höchsten Gutes ist dort eine so vollkommene, daß er nicht anders mehr will und wollen kann, als in diesem höchsten Gute seine ewige Seligkeit besitzen. In diesem Erkennen und Wollen des Menschen liegt dann

Notwendigkeit und Freiheit vereint. Die Notwendigkeit ist völlig frei von jedem inneren und äußeren Zwange. Wie Gott selbst nicht anders, als sich und seine unendliche Vollkommenheit wollen kann, und wie es eine Vollkommenheit Gottes ist, daß er nicht von diesem Wollen seiner selbst ablassen kann, so können auch die in der Erkenntnis und Liebe Gottes vollkommenen Seligen nicht mehr anders, als diese Vollkommenheit und Seligkeit wollen; dieses Wollen ist aber in ihnen ein Akt vollkommener Freiheit, und es ist eine Teilnahme an der Vollkommenheit Gottes, daß sie das Gegenteil nicht mehr wollen können. Aber hier auf Erden ist des Menschen Erkenntnis nicht so vollkommen, und darum richtet sein Streben sich auch auf Dinge, die er nur irriger Weise für Güter hält. Glücklich der, dessen Erkenntnis hier auf Erden erleuchtet genug ist, um die wahren Güter, die mit Gott und seinem heiligen Willen übereinstimmen, zu erstreben.

C. Einwürfe gegen die Willensfreiheit und Widerlegung derselben.

1. Begriff des Determinismus.

So sehr die Freiheit des menschlichen Willens von unserm Bewußtsein, von den Thatsachen des Lebens und der Geschichte bezeugt wird, so klar sie auch von den edelsten und erleuchtetsten Denkern aller Jahrhunderte bewiesen wird, so gab es doch stets und giebt es namentlich heute zahlreiche Männer, welche im Namen einer verirrten und falschen Philosophie die Willensfreiheit leugnen. Sie behaupten, daß die menschlichen Willenshandlungen immer durch die Umstände oder durch die Eindrücke derselben auf den Menschen notwendig bestimmt seien, so daß der Mensch nicht anders könne, als sich so entscheiden, wie er es jedesmal thue. Seine Willenshandlungen seien also mit Notwendigkeit bestimmt oder determiniert, so daß alle Freiheit und Wahl bei denselben ausgeschlossen sei. Man bezeichnet diese Anschauung als Determinismus und die Vertreter derselben als Deterministen. Die Lehre von der Willensfreiheit nennt man im Gegensatze dazu auch Indeterminismus. Im nachfolgenden sollen die wichtigsten Einwendungen, welche die Deterministen heute gegen die Willensfreiheit vorzubringen oder besonders zu betonen pflegen, kurz dargelegt und widerlegt werden.[1])

[1]) Nicht aus der aufmerksamen und vorurteilsfreien Beobachtung der Thatsachen des Lebens gelangen die Deterministen zur Leugnung der Willensfreiheit; sondern vorgefaßte religiöse und philosophische Ansichten, welche der Willensfreiheit keinen Raum lassen, sich mit derselben nicht vertragen, veranlassen die Deterministen, den offenbaren Thatsachen des Lebens, welche die

2. Die Willensfreiheit widerspreche dem Causalitätsgesetze.

Der erste und älteste Einwurf gegen die Willensfreiheit, gegen den Cicero schon auftritt, ist, daß man sagt, die Willensfreiheit widerspreche dem Causalitätsgesetze. Gemäß diesem Gesetze muß jede Wirkung ihre Ursache haben, und die Wirkung muß der Ursache entsprechen, sowie umgekehrt. So müsse auch jede Willensentscheidung ihre notwendige, entsprechende Ursache haben, und diese liege im stärkern Motiv oder Beweggrunde, dem der Wille notwendig folgen müsse. Das Bewußtsein der Freiheit bei dieser Entscheidung sei eine Selbsttäuschung. Es sei nicht anders möglich, als daß der Wille vom stärkeren Beweggrunde mit Notwendigkeit bestimmt werde. Wenn man das nicht annehme, so nehme man eine Entscheidung ohne hinreichenden Grund an, und leugne damit das die ganze Natur beherrschende Causalitätsgesetz.

Die Behauptung, daß der Wille von den Beweggründen notwendig bestimmt werde, setzt sich zunächst mit den Thatsachen in Widerspruch. Ich bin mir bei jeder Willensentscheidung bewußt, daß ich auch anders hätte handeln können. Wie könnte ich mir für die Zukunft etwas vornehmen, wie könnte ich auf die Versprechungen, auf die Pflichterfüllung anderer rechnen, wenn sie von Beweggründen, die nicht von ihnen abhingen, mit Notwendigkeit bestimmt würden?

Willensfreiheit beweisen, Gewalt anzuthun und sie in ihrem Sinne zu deuten und zu pressen. Die weit verbreiteten Irrlehren des Pantheismus und des Darwinismus sind mit der Willensfreiheit unverträglich, und nötigen zu ihrer Leugnung. Denn wenn der Mensch keine selbständige Existenz hat, so kann er auch keinen selbständigen oder freien Willen haben, und wenn er von den Tieren abstammt, so kann sein Wille von dem des Tieres nicht wesentlich verschieden sein. Pantheismus und Darwinismus nötigen daher zur Leugnung der Willensfreiheit; ist die Willensfreiheit aber eine Thatsache, so sind sie unhaltbar.

Das unangenehme Bewußtsein der Verantwortlichkeit für seine Thaten, das manchem unbequem ist, gesellt sich hinzu, um den Determininus vielfach willkommener erscheinen zu lassen, als die verantwortungsvolle Lehre von der Freiheit des Willens. „Für menschliche Leidenschaft ist die Leugnung der Willensfreiheit allerdings höchst bequem. Wer mit Göthe „Sünde" da erblickt, „wo ich finde, daß ich's nicht lassen kann", der ist nicht in der Lage, irgend einer Leidenschaft entgegen zu treten. „Was verlieren wir, erklärt Lessing, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas, was wir nicht brauchen, dessen Besitz uns weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegenteils nimmermehr machen kann." Deshalb versichert er gegenüber Jacobi, „er begehre gar keinen freien Willen; in diesem Punkte bleibe er ein ehrlicher Lutheraner und behalte den mehr viehischen als menschlichen Irrtum, daß kein freier Wille sei." Was für eine Moral kann es aber noch geben für einen Menschen, welcher keine Willensfreiheit besitzt." (Pesch, II S. 46, 2. Aufl.)

Ferner ist folgendes zu beachten: Wenn unser Wille schwankt, ob wir eine Handlung verrichten sollen oder nicht ob wir dies oder jenes thun sollen, und wenn wir schließlich uns für eins entscheiden, so sind wir uns bewußt, daß auch für das Gegenteil Gründe genug vorhanden waren, die uns zu demselben hätten entscheiden können. Unsere freie Willensentscheidung beruht ja auf Überlegung, und die Überlegung ist zumeist ein Abwägen der Gründe für und gegen eine Handlung, für diese oder jene Handlung. Es giebt Gründe sowohl für diese als für jene Willensentscheidung. Also auch wenn wir uns für das Gegenteil von dem entschieden hätten, was wir uns wirklich gewählt haben, würden wir nicht ohne Gründe gehandelt haben. Die freie Willensentscheidung geschieht also nie ohne Gründe. Aber der Wille entscheidet zwischen den Gründen, die ihn zur Ausübung oder Unterlassung einer Handlung bestimmen. Die Causalität, die den freien Willensentscheidungen zu Grunde liegt, ist eben eine freie, nicht mit unbedingter Notwendigkeit, mit Zwang nur nach einer Richtung wirkende. Das Gesetz der notwendigen Causalität gilt nur für die willenlose, der Freiheit entbehrende Natur; indem man dem Menschen Freiheit des Willens zuschreibt, behauptet man eben, daß er nicht unter dem Gesetze der mechanischen oder notwendigen Causalität der willenlosen Natur stehe. Notwendige Causalität und Willensfreiheit sind Gegensätze wie ja und nein. Wenn man demgemäß die Causalität gegen die Willensfreiheit ins Feld führt, so führt man keinen Grund gegen sie an, sondern leugnet sie nur. Gegen die Thatsache, daß es einen freien Willen giebt, stellt man die andere Thatsache, daß in der Natur notwendige Causalität herrsche. Aber indem der Mensch mit Vernunft und Freiheit ausgestattet ist, erhebt er sich eben über die willenlose Natur, und ein für diese Natur geltendes Gesetz, kann also nicht gegen die höhere Natur des menschlichen Geistes geltend gemacht werden. Das Causalitätsgesetz beweist also nichts gegen die Willensfreiheit. Es verträgt sich sehr wohl mit derselben. Nur wirken die Gründe, welche den menschlichen Willen bestimmen, nicht mit unbedingter Notwendigkeit. Bei jeder Willensentscheidung giebt es eine Vielheit von Gründen, die auch eine Vielheit von begründeten Willenshandlungen möglich macht. Darin liegt nicht ein Mangel gegenüber der willenlosen Natur, sondern eine höhere Vollkommenheit. „Bei aller Freiheit macht also der menschliche Wille keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze der Causalität; was immer der Mensch aus Freiheit thut, hat seinen Grund in dem Reichtum, in der Überfülle seines Könnens, welches nicht bloß für eine, sondern für viele Wirkungen die Mittel bietet." (Pesch I. 747. 2. Aufl.)

3. Die Willensfreiheit widerspreche dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft.

Ein fernerer Einwand gegen die Willensfreiheit wird auf Grund des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft (der sogenannten Aquivalenztheorie) erhoben. Man behauptet, wie der Stoff in der Natur sich stets im selben Umfange erhalte, so bleibe auch die in den Naturerscheinungen wirksame Kraft in ihrer Gesamtheit stets sich gleich, und werde in diesem stets gleichen Gesamtmaße erhalten. „Die einmal in der Gesamtheit der Körper vorfindliche Kraft ist ebenso fortdauernd, wie die gesamte Stoffmenge." Man legt der Gesamtheit der Naturkräfte einen unverminderten Bestand bei und spricht demnach von der „Erhaltung und Unzerstörbarkeit der Kraft." Nun behauptet man, das Gesetz von der Gleichheit oder Aquivalenz der Kraft dulde keinen blinden und willkürlichen Eingriff einer Willenskraft.

Dagegen ist folgendes geltend zu machen: Die Willensfreiheit beruht auf den klarsten Thatsachen unseres Bewußtseins, des täglichen Lebens und der Geschichte. Die Erhaltung der Kraft ist aber nur eine Theorie der Gelehrten. Wenn demnach ein Widerspruch zwischen der genannten Theorie und der Willensfreiheit bestünde, so müßte man die Theorie preisgeben und die Thatsache festhalten. Der Widerspruch ist aber nicht vorhanden. Wenn unser Wille gestaltend in die Außenwelt eingreift, so geschieht das nicht durch eine unmittelbare geistige Einwirkung auf die Dinge, sondern durch Benutzung der Kräfte unseres Körpers. Unser Körper ist aber neben seiner anderweitigen Bedeutung auch zugleich ein Träger oder eine Schatzkammer zahlreicher, verfügbarer physischer Kräfte. Diese Kräfte gewinnt und erhält derselbe, indem er durch Nahrung, Stoffwechsel sich für die verbrauchten Kräfte stetigen Ersatz zuführt. Die lebendige Kraftmaschine unseres Körpers ist aber mit der vernünftigen freien Seele zu engster Einheit verbunden. Zur Einwirkung der Seele auf den Körper bedarf es daher keiner mechanischen Kraftwirkung, sondern das seelische Wollen macht sich wegen der engen Einheit, die Seele und Leib bilden, ohne Weiteres von selbst auch im leiblichen Organismus geltend. Ob allerdings von diesem die gewollte Einwirkung auf die Außenwelt ausgeübt werden kann, das hängt von dem Kraftvorrat oder Kraftzustand des Körpers ab. Der tödlich verwundete Krieger versucht vergebens, zu entfliehen; der Sterbende versucht vergebens, seinen Namen zu schreiben; es fehlt an der nötigen Kraft; der Wille ist allerdings vorhanden. Daraus geht hervor, daß der Wille nicht aus sich eine mechanische Kraftwirkung erzeugt, sondern richtunggebend mit der belebten Kraft verbunden ist, ohne die er nicht in die Außenwelt eingreifen kann. Wenn aber der Wille nicht eine mechanische Kraft ist, dann fällt er selbst

und seine Thätigkeit auch nicht unter das Gesetz der Erhaltung der Kraft; folglich kann von diesem Gesetze aus auch keine Einwendung gegen den freien Willen gemacht werden.

4. Einwendung aus der Moralstatistik.

Ein Einwurf gegen die Willensfreiheit wird auch von der Moralstatistik hergenommen. Die jährlichen Verbrechen und andere Willenshandlungen, wie Eheschließungen, weisen in denselben Städten, Gegenden und Ländern eine gewisse Regelmäßigkeit in der Zahl auf. Aus dieser Regelmäßigkeit will man nun schließen, daß die menschlichen Handlungen von festen, also bestimmten Gesetzen bestimmt werden, mithin nicht aus freien Willensentschließungen hervorgehen können.

Darauf ist zu erwidern: Die Regelmäßigkeit in diesen Erscheinungen ist nur eine geringe; thatsächlich kommen große Schwankungen in den hierher gehörigen Zahlen vor. „Die Regelmäßigkeit, wie sie bei dieser Einrede vorausgesetzt wird, liegt als Thatsache gar nicht vor. Wie kann bei einem Wechsel von zehn bis fünfzig Prozent von gleichmäßiger Wiederkehr die Rede sein?" (Pesch I. 749. 2. Aufl.)

Der Einwurf geht aber auch von einer falschen Voraussetzung aus. Die freien Willensentscheidungen des Menschen sind keine absolut willkürlichen, ohne vernünftige Gründe getroffenen; sondern die Menschen handeln nach vernünftigen Gründen. Wenn also die Vernunft bei den Menschen wesentlich gleich ist, und wenn viele Menschen in dieselbe Lage, unter Einwirkung derselben Gründe kommen, so läßt sich erwarten, daß sie auch ähnlich handeln werden. So erklärt es sich leicht, daß von jungen Leuten eines gewissen Alters so und so viel Prozent heiraten. Daraus folgt nur, daß gleiche Motive den freien Willen auch leicht zu gleichen Entscheidungen bestimmen. Die menschliche Willensthätigkeit ist ja von den äußern Ursachen und Einwirkungen in hohem Grade bestimmt. Keine Willenshandlung geschieht, für die nicht bestimmende Gründe vorhanden wären. Thatsächlich lassen sich die Menschen in sehr vielen Fällen von der Gewohnheit, von der Umgebung, von den Launen, Stimmungen und Leidenschaften leiten, ohne von der Freiheit ihres Wollens gegen diese Einwirkungen Gebrauch zu machen, wie sie es ohne Zweifel könnten. Die Gewohnheiten, Stimmungen ꝛc. sind aber im hohem Grade vom Klima und andern Natureinflüssen, auch von besondern Leibesbeschaffenheiten abhängig. Manche dieser Umstände, wie Klima, Gesetze, Sitten sind für zahlreiche Menschen von gleicher Wirkung, beeinflussen also auch gleichmäßig ihre Willensentschließungen. Und da die Vernunft ihrem Wesen nach auch gleich ist bei den verschiedenen Menschen, so ist zu erwarten, daß die gleichen

Umstände auch gleiche oder ähnliche Handlungen erzeugen. Wenn man daraus einen Schluß gegen die Willensfreiheit machen wollte, dann müßte man auch jede Gleichheit in der Willensentscheidung einer größern Anzahl von Menschen auf Zwang und Unfreiheit zurückführen. Ist das aber nicht angänglich, dann ist es auch nicht statthaft, die gleichen oder ähnlichen Zahlen der Moralstatistik auf Zwang und Unfreiheit zurückzuführen. „Die Willensfreiheit ist nicht absolute Willkür oder Grundlosigkeit; sie schließt keineswegs aus, daß der Wille äußern oder innern Einflüssen ausgesetzt ist, welche ihm die Entscheidung in diesem oder in jenem Sinne erschweren oder erleichtern. Alle Hoffnung der Erziehung, alle Arbeit der Belehrung gründet sich auf die Überzeugung von der Lenkbarkeit des Willens durch Zunahme richtiger Einsicht und Veredlung der verschiedenen Neigungen. Ja, der Kampf, welcher gar oft mit der Bethätigung der Freiheit verbunden ist, bestätigt die Empfänglichkeit des Willens für die Eindrücke der Außenwelt und die Regungen innerer Leidenschaften." (Pesch I. 746. 2. Aufl.)

5. Einwürfe des Materialismus.

Der Materialismus behauptet, daß es nichts als materielle, sinnliche Dinge und Erscheinungen gebe. Er leugnet das Dasein geistiger Wesen also auch das Dasein einer geistigen Seele. Nach dieser Lehre kann es also keine Vernunft und keinen Willen als geistige Kräfte geben, sondern Vernunft und Wille müssen notwendig auf stofflichen Veränderungen und Bewegungen im Gehirn allein beruhen, weil es nach ihr keine andere Macht im Menschen giebt. Der Materialismus leugnet also die Geistigkeit und damit auch notwendig die Freiheit des Willens. Wie wir früher schon hörten, benutzt er die Abhängigkeit der menschlichen Denkthätigkeit zum Einwande gegen die Geistigkeit der Seele. Ähnliche Einwürfe macht man auch gegen die Geistigkeit und damit gegen die Freiheit des Willens. Man sagt, eine Willensfreiheit, welche durch Trinken berauschender Getränke eingebüßt werde, könne auch dann nicht vorhanden sein, wenn man Wasser trinke. Wenn der Wein auf den Willen einwirken, ihn steigern oder lähmen könne, so müsse er durch den Alkohol angegriffen werden können, und demnach Äußerung einer materiellen Substanz sein. Wenn er aber nur Kraftäußerung einer Materie ist, dann ist er auch von den mechanischen und chemischen Einwirkungen der Materie abhängig, kann also nicht frei sein.

Darauf ist folgendes zu erwidern: daß Erkenntnis- und Willensbethätigung von den körperlichen Organen, besonders vom Gehirn in einer gewissen Weise abhängig sind, leugnet niemand. Aber es folgt daraus nicht, daß sie selbst nur Materie sind. Das,

was von einem andern abhängig ist, ist darum keineswegs mit diesem andern wesentlich gleich, oder eins und dasselbe. Dieses andere ist durchaus darum nicht selbst das Handelnde, weil das handelnde und wirkende Prinzip von ihm abhängig ist. „Dann müßte man auch folgendermaßen schließen. Das Zustandekommen eines Bildes hängt wesentlich ab von einem geeigneten Pinsel; also bringt der Pinsel allein das Bild zustande; das Vorankommen der Lokomotive hängt wesentlich ab von geeigneter Feuerung, also ist das Feuer die bewegende Kraft; die gehörige Stimmung der Instrumente trägt wesentlich zum Erfolg einer musikalischen Aufführung bei, also sind bei einer musikalischen Aufführung nur die Instrumente wirkend." (Pesch I. 182. 2. Aufl.) Vernunft und Wille des Menschen bedürfen hier auf Erden des Gehirns zu ihrer Thätigkeit, da sie von der an das Organ des Gehirns geknüpften Wahrnehmungs- und Vorstellungsthätigkeit abhängig sind; aber aus dieser Abhängigkeit von einem materiellen Organ folgt keineswegs, daß sie mit demselben identisch, völlig eins und dasselbe sind.[1]) Da Vernunft und Wille als Eigenschaften oder Thätigkeiten der Materie nicht gedacht werden können, so folgt daraus, daß über und neben der Materie, aber mit derselben verbunden ein neues wirkendes Prinzip angenommen werden muß, und das ist die menschliche Seele.

Mit dem Materialismus hängt auch die Phrenologie oder Schädel-Lehre zusammen, welche vorwaltende Richtungen des Begehrungsvermögens, sowie Besonderheiten im Gebiete des Erkenntnisvermögens aus besondern Formen und Gestalten des Schädels erklären will. Mit dem Materialismus fällt auch die Schädellehre. Aber auch bei materialistischer Auffassung des Seelenlebens erweisen sich ihre Behauptungen als unhaltbar. Die Schädellehre beruht nämlich auf der Voraussetzung, daß die wirksamen Organe des Gehirns, so auf der äußern Seite desselben liegen, daß von diesen Organen eine verschiedene Formung und Gestaltung des Schädels bewirkt werden könne. Aber das ist nicht der Fall. Viele wichtige Organe des Gehirns liegen nicht auf der Oberfläche der Halbkugeln, sondern unter denselben, also im Innern des Schädels. Folglich fehlt es für die Phrenologie an einer genügenden Unterlage. Damit soll nicht geleugnet werden, daß ein gewisser Zusammenhang, eine gewisse Abhängigkeit zwischen Schädelbildung und Ver-

[1]) Das Gehirn darf nicht als unmittelbares Organ des Verstandes und Willens bezeichnet werden; sonst wären beide notwendig an das Gehirn geknüpft, und man müßte dem Menschengeiste, getrennt vom Leibe, also auch vom Gehirn, Verstand und Willen absprechen. In den reinen Geistern sind Verstand und Wille ohne Gehirn thätig. Für uns Menschen hier auf Erden ist das Gehirn zum Denken und Wollen notwendig, weil es das Organ für die vorbedingenden Thätigkeiten der Wahrnehmung und Vorstellung ist.

standesthätigkeit obwaltet. In der Regel haben Leute von großem Verstande auch ein großes Gehirn und demgemäß einen stark entwickelten Schädel.

6. Die Praedestination Luthers und Calvins.

Luther leugnete die Freiheit des menschlichen Willens. In Folge des Sündenfalles habe Adam wesentliche Vorzüge seiner Natur verloren, und wegen dieser wesenhaften Verderbnis seiner Natur sei der gefallene Mensch auch der Freiheit des Willens für das Gute verlustig geworden, so daß nur Gott allein Gutes im Menschen wirken könne. Noch entschiedener betonte Calvin diese absolute Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten. Heil und Verwerfung der Menschen hängen nach ihm einzig vom Ratschluß Gottes, von der göttlichen Prädestination oder Reprobation (Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verwerfung) ab. Diese Lehre berührt sich mit dem Fatum oder unabänderlichen Schicksal der Muhammedaner, welches alles menschliche Wirken und Bemühen völlig überflüssig macht.

„Die Unzulässigkeit und Unhaltbarkeit dieser Ansicht liegt auf der Hand. Sie ist Gottes unwürdig und unverträglich mit Gottes höchster Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Wie könnte Gott am Menschen belohnen und bestrafen, was eigentlich und thatsächlich nicht der Mensch vollbringt, sondern Gott? Jedes zielbewußte, erfolgreiche Ringen nach Tugend und Vollkommenheit, jedes freudige hoffnungsvolle Wirken und Schaffen ist dann illusorisch und schlechthin unmöglich. Die Vernichtung aller wahren Sittlichkeit, ein trostloser Pessimismus in der Auffassung der Welt und des Lebens, eine alles ideale Streben niederhaltende und ertötende Lethargie oder aber zügellose Sinnlichkeit und Genußsucht, welche ja doch die Gestaltung des individuellen Schicksals im Jenseits nicht beeinflussen können, wären die praktischen Folgen dieser Auffassung." (Mach, Die Willensfreiheit. S. 37.)

7. Leugnung der Willensfreiheit durch den Pantheismus.

Die alte Irrlehre des Pantheismus, die auch heute noch sehr zahlreiche Vertreter hat, läßt ebenfalls keine Willensfreiheit zu. Nach dem Pantheismus ist das Weltall mit seinen Erscheinungen nur eine unmittelbare Äußerung des göttlichen Wesens, und fällt mit der Gottheit in eins zusammen, so daß Gott und Welt eins und dasselbe sind. Wenn der Mensch aber kein eigenes Sein hat, kann er auch keine eigene Thätigkeit, keinen eigenen Willen haben. Dann ist es der Allgott allein, der in ihm wirkt, und es ist thöricht, von Freiheit des Willens zu sprechen. Ob der Pantheismus nun den Allgott im Stoff, in der Materie der Welt erblickt, oder ob er irgend ein geistiges Etwas (das „Unbewußte" E. von

Hartmanns, den „Weltwillen" Prof. Wundts u. a.) sich als den Allgott denkt, das bleibt sich für die Willensfreiheit gleich. „Mit dem pantheistischen Monismus steht und fällt der Determinismus." (Pesch II. 46.) Unter der Voraussetzung des Pantheismus kann es überhaupt nirgendwo und nirgendwann ein Wesen geben, das einer freien That fähig wäre." Mach, Willensfreiheit. S. 108.) Wenn es aber ein Widersinn, eine Lästerung ist, der Gottheit Irrtum und Wahrheit, Heiligkeit und Laster gleichmäßig zuzulegen, wenn der Mensch Reue und Verantwortlichkeit für sein Thun empfindet, dann kann sein Wollen und sein Thun nicht eine notwendige Wirkung der Allgottheit sein; dann muß er selber der Grund und Urheber seines Thuns sein; er muß Willensfreiheit besitzen.

D. Widerlegung der Lehre Herbarts von der Freiheit.

1. Festhaltung der „Freiheit" trotz des Determinismus.

Bei vielen modernen Philosophen wird die Freiheit des Willens zwar thatsächlich völlig in Abrede gestellt. Sie behaupten den Determinismus, d. h. die völlige Abhängigkeit aller Willensakte von den Vorstellungen und Gefühlen, welche so auf den Willen einwirken sollen, daß die stärkern Beweggründe ihn mit Notwendigkeit bestimmen; das Gefühl der Willkür dabei sei eine subjektive Täuschung des Menschen. Der Mensch habe in jedem einzelnen Falle sich nicht anders entscheiden können, als er sich entschieden habe. Seine Willensentscheidung sei also jedesmal mit Notwendigkeit bestimmt oder determiniert. Dabei halten diese Philosophen doch den Namen Freiheit, Willensfreiheit bei. Sie bezeichnen mit diesem Worte nämlich die sittliche Vollkommenheit, die Herrschaft der Tugend im Menschen, eine Bedeutung, die auch sonst häufig, wie wir oben dargelegt haben, mit dem Worte Freiheit verbunden wird. So leugnen sie einerseits die psychologische Freiheit, die Freiheit als natürliches Wahlvermögen des Menschen, indem sie seine Willensentscheidungen als mit innerer Notwendigkeit bestimmt behaupten; andererseits behalten sie doch den Ausdruck Freiheit bei und preisen die Freiheit als ein hohes Gut des Menschen. Sie vermeiden dadurch den Widerspruch mit dem Leben, dem der Begriff der Freiheit unentbehrlich ist; für weniger Eingeweihte wirken daher ihre Darlegungen irreführend.

Diese Behandlung der Willensfreiheit ist auch der Philosophie und Pädagogik Herbarts eigen, und gerade von Herbart ist sie nicht nur auf zahlreiche andere Philosophen (Lindner, Drobisch, Volkmann u. a.), sondern auch in größere und kleinere schulmäßige Behandlungen der Seelenlehre übergegangen. (Drbal, Schumann, Fröhlich, Ahlburg u. a.) Wir

glauben daher, der Herbart'schen Anschauung eine kurze besondere Erwägung widmen zu sollen.

2. Darlegung der Lehre Herbarts vom Begehren und von der Freiheit.

Nach Herbart beruht alles seelische Geschehen allein auf den Vorstellungen. Das Streben oder Begehren ist nur ein Drang der Vorstellungen nach voller Klarheit und Deutlichkeit. Unter Vorstellungen sind bei Herbart, der ein sinnliches und ein geistiges Erkenntnisvermögen nicht unterscheidet, Erkenntnisse überhaupt, also auch Begriffe und Urteile mit verstanden. Ein besonderes Strebevermögen ist nach Herbart nicht vorhanden. Nun hängen aber die Vorstellungen einerseits ab von den Wahrnehmungen, oder von den Eindrücken auf unsere Sinne, andererseits von ihren Verknüpfungen und von der Verschiedenheit der Stärke und Deutlichkeit, mit der sie ursprünglich aufgenommen worden sind. Wenn nun in dieser Weise von den äußern Einwirkungen und von dem innern Mechanismus der Vorstellungswelt das Steigen und Sinken der einzelnen Vorstellungen, und damit nach Herbart von denselben Einwirkungen zugleich das Begehren oder Wollen abhängt, so bleibt für Wahl, für Freiheit des Strebens kein Raum und keine Möglichkeit.

Wie kommt nun Herbart zum Begriffe der Freiheit? Unter den Vorstellungen oder Erkenntnissen des Menschen giebt es auch solche, die sich auf den menschlichen Willen beziehen. Wie nun im Bereiche der Sinneswahrnehmung manches uns ohne besondere Überlegung gefällt, z. B. schöne Farben, schöne Melodien und Harmonien, so gefallen dem Menschen auch gewisse Willensverhältnisse; ein kräftiges Wollen gefällt, Wohlwollen, Recht und Billigkeit im Wollen gefällt. So gefällt auch ganz besonders dasjenige Wollen, welches sich nicht von der sinnlichen Begierde, sondern von der Erkenntnis der Pflicht leiten läßt, ein Wollen also, welches von der Herrschaft der Sinnlichkeit frei ist, sich vom Gewissen leiten läßt, sich auf die Tugend, das Gute richtet. Ein solches Wollen ist frei von der Übermacht der Begierde. Diese Freiheit von der sinnlichen Begierde ist es, was Herbart unter der „Idee der Freiheit" versteht. (Fröhlich sagt dafür zutreffender auch Gewissenhaftigkeit.)

Weil die richtige Auffassung dieser Sache wichtig ist, mag es angezeigt sein, einige wörtliche Äußerungen über die Auffassung der Freiheit in der Herbartschen Psychologie hier anzuführen:

„Die innere Freiheit (Herbarts) besteht darin, daß sich der Wille der durch das ästhetische Urteil ausgesprochenen Einsicht unterordnet. Herbart selbst nennt die innere Freiheit und ihren Gegensatz (also die Unfreiheit des Sklaven der Leidenschaft) das Verhältnis „des vorbildenden Geschmacks und der Willen, (d. h. der einzelnen Willenshandlungen), welche der Vorbildung entsprechen oder auch nicht." (Wolff, Herbarts Werke I S. 17.)

„Die sittliche Freiheit besteht in der Bestimmung des Handelns durch die Vernunft . . . . . Wo die Begehrungen durch die vom Ich ausgehenden, in den praktischen Ideen ausgesprochenen Gebote und Verbote apperzipiert werden, da ist Selbstbeherrschung und mit ihr die innere Freiheit; wo dies aber nicht geschieht, ist der Mensch unfrei." (Drbal, Psychologie 5. Aufl. S. 280. 281.)

„Dasjenige zu thun, was man in irgend einem gegebenen Falle als das sittlich Beste erkennt, ist das Merkmal der inneren Freiheit . . . . . Die Übereinstimmung des Wollens mit der Einsicht oder die Gewissenhaftigkeit nennen wir die Idee der innern Freiheit." (Lindner-Fröhlich, Erziehungslehre 7. Aufl. S. 93.)

„Die sittliche Freiheit besteht darin, daß man sich nicht von unmoralischen Beweggründen, welche gegen unser Gewissen streiten, bestimmen läßt, das Böse zu thun und das Gute zu unterlassen." (Lindner-Fröhlich, Psychologie 10. Aufl. S. 239.)

Weil nun die „Idee der Freiheit", d. i. die Vorstellung eines von der Herrschaft der Sinnlichkeit freien Handelns dem Menschen notwendig gefällt, darum treibt sie ihn auch notwendig an, nach ihrer Verwirklichung in seinem Wollen und Handeln zu streben; die Idee oder Vorstellung der Freiheit strebt nach ihrer Verwirklichung im Handeln. Und in dem Maße, als diese Verwirklichung gelingt, wird der Mensch frei. Die Freiheit ist also beim Sklaven der Leidenschaft gar nicht vorhanden; beim Guten ist sie teilweise vorhanden; das Ringen nach der vollen sittlichen Herrschaft über sich selbst ist nichts, als ein Ringen der Idee der Freiheit nach ihrer Verwirklichung. Nur in dem Maße, als man die Herrschaft über sich selbst erlangt hat, ist man der Freiheit teilhaftig. Da eine völlige Herrschaft des Menschen über seine Sinnlichkeit sehr schwer und äußerst selten ist, so ist demnach volle Freiheit unter den Menschen eben so selten.

3. Widerlegung: Ohne Wahlfreiheit muß die sittliche Freiheit ein Erzeugnis der Notwendigkeit sein.

Wenn der Mensch aber keine psychologische Freiheit hat, sondern sein Wollen und Handeln determiniert ist, mit innerer Notwendigkeit geschieht, so kann er überhaupt nicht frei wählen; er kann dann aber auch die Tugend oder Gewissenhaftigkeit, oder die Freiheit nach Herbart, nicht frei wählen. Wenn er sie aber nicht wählen kann, so muß sie ohne sein freies Zuthun mit Notwendigkeit in ihm gewirkt werden. Der Vorstellungsmechanismus muß sie mit Notwendigkeit erzeugen. Wenn das aber der Fall ist, dann ist die sittliche Freiheit ein mechanisches Erzeugnis, ohne sittlichen Wert, ohne Verdienst für den Menschen. Der Mensch ist nicht selbst Urheber dieser Freiheit; sie wird in ihm gewirkt; folglich ist er nicht verantwortlich dafür. Wenn der Mensch sich aber ver-

antwortlich fühlt, so können Tugend und Laster nicht auf diese Weise mechanisch in ihm gewirkt worden sein, sondern er muß sie selbst mit seinem freien Zuthun bewirkt haben.

4. Innerer Widerspruch in Herbarts Idee der sittlichen Freiheit.

Die Herbart'sche Lehre von der Freiheit leidet auch an innerm Widerspruch. Gemäß der Idee der Freiheit bei den Herbartianern gefällt die Gewissenhaftigkeit, die Pflichterfüllung im Handeln, die Herrschaft über die Sinnlichkeit. Nun setzt aber der bloße Begriff der Pflicht die Wahlfreiheit voraus, wie wir früher gehört haben; Pflicht ist nur möglich, wo ein Wille frei wählen kann. Gewissen und Gewissenhaftigkeit setzen ebenso voraus, daß ich mich mit freier Wahl für oder gegen eine Handlung entscheiden kann. Nur in diesem Falle ist Lob oder Tadel des Gewissens möglich, hat sein Ausspruch einen vernünftigen Sinn. Die Herrschaft über die Sinnlichkeit setzt voraus, daß man sich ihren Anforderungen widersetzen, oder mit freier Wahl gegen dieselben entscheiden kann. Folglich muß die Herbart'sche Seelenlehre, um zu ihrer Idee der Freiheit (d. h. der sittlichen Freiheit) zu gelangen, die Wahlfreiheit thatsächlich voraussetzen, die sie in Wirklichkeit leugnet. Sie setzt sich also mit sich selbst in einen völligen Gegensatz, indem sie einmal die Wahlfreiheit (die Freiheit im psychologischem Sinne) leugnet, und sie dann doch voraussetzen muß, um zur Idee der sittlichen Freiheit zu gelangen. Was aber einen solchen Widerspruch in sich enthält, ist unrichtig, unhaltbar.

In der Anwendung des Wortes Freiheit in der Herbart'schen Seelenlehre liegt ein Gegensatz gegen den allgemein üblichen Sprachgebrauch, der täuschend und irreführend wirkt; denn, wir wiederholen, das ist nicht die menschliche Freiheit, die persönliche Freiheit nach der allgemeinen Bedeutung dieses Wortes; diese persönliche Freiheit braucht nicht erst errungen zu werden; sie kommt allen Menschen, auch den bösen und lasterhaften zu. Auch wenn die Menschen ihre Freiheit mißbrauchen und sich in die Knechtschaft des Lasters begeben; die Freiheit der Wahl bleibt ihnen eigen und kann ihnen nicht verloren gehen, und sie können sich zu jeder Zeit aus ihrer Knechtschaft befreien; das Zeugnis tragen sie in ihrem Bewußtsein. Die Freiheit ist nicht ein Gut, von dem der eine einen kleinen, der andere einen großen Teil besitzt, sondern sie ist nach der allgemeinen Überzeugung der Menschen eine Eigenschaft, die jedem normal entwickelten Menschen, dem guten wie dem bösen, ganz zukommt. — Auch ist das gar keine Freiheit, was mit Notwendigkeit durch den Drang oder Trieb der Ideen oder Vorstellungen in uns gewirkt wird, wenn schon man es so nennt.

Anmerkung: Es mag richtig sein, daß Herbart selber, um seine Idee der Freiheit zu gewinnen, die Ausdrücke Pflicht, Gewissenhaftigkeit, Selbstbeherrschung weniger verwendet und nur vom unwillkürlichen Geschmack spricht. Aber der Umstand, daß seine Anhänger, wie die oben mitgeteilten Aufführungen beweisen, die genannten Worte und Begriffe benutzen zu müssen glaubten, um sich dem Leben mehr anzupassen, als der Meister selbst, zeigt klar, wie sehr Herbarts eigene Darlegung sich von dem thatsächlichen Sachverhalt des Lebens entfernt.

Auf eine ausführliche Darlegung müssen wir hier verzichten. Wir verweisen auf die eingehende und gründliche Widerlegung der Herbart'schen Freiheitslehre in dem Buche von Mach: „Die Willensfreiheit des Menschen" (Paderborn, Schöningh) in dem Kapitel: „Der innere oder mechanisch-physiologische Determinismus." (S. 69—98.) Auch J. J. Wolff in seiner Einleitung zum 1. Bande der Werke Herbarts bietet eine klare Darlegung der bezüglichen Lehren Herbarts und eine gründliche Widerlegung derselben. (bes. S. 33. 86. 94.)

E. Über das Verhältnis des Willens zur Vernunft.

1. Die Vernunft bestimmt den Willen zur Wahl.

Die menschliche Freiheit ist wesentlich Wahlfreiheit. Eine Wahl kann aber nur geschehen auf Grund der Prüfung und Überlegung. Die Überlegung ist Sache der Erkenntnis, der Vernunft. So setzt also die Willensfreiheit die Vernunft voraus; sie ist nur möglich, weil der Mensch mit seiner Erkenntnis die Gründe für Handeln und Nichthandeln prüfen kann.

Der Wille wird also durch die Vernunft in seiner Entscheidung bestimmt. Das ist die Einwirkung der Vernunft auf den Willen.

„Der Wille ist ein Vermögen des vernünftigen Seelenteils; er läßt sich begrifflich von der Vernunft trennen als eigenartige Vernunftthätigkeit, aber er ist nicht der Wirklichkeit nach von ihr getrennt. Er ist kein Reales für sich, sondern Wille ist der besondere Ausdruck für die besondere Art von Vernunftthätigkeit, welche Strebethätigkeit ist.[1]) Diese ist aber immer als Thätigkeit der Vernunft eine vernünftige Strebethätigkeit. Sie kann also ihrem Wesen und ihrer Natur nach gar nicht anders, als von der Vernunft abhängen." Darum sagt auch der hl. Thomas: „Als der seinem Wesen nach vernünftige Teil des Menschen wird nicht die Vernunft allein bezeichnet, sondern auch das mit der Vernunft verbundene Streben, nämlich der Wille." Er nennt darum auch den Willen vernünftig durch Teilname. (Schneid, a. a. O. S. 316.)

[1]) Die Vernunft ist eine vernünftige Seelenkraft; der Wille ist es auch; beide haben also das Merkmal der Vernünftigkeit gemeinsam, und können in dieser Hinsicht in gewissem Sinne als eins, als der vernünftige Seelenteil bezeichnet werden. Indes muß doch festgehalten werden, daß der Wille von der Vernunft thatsächlich verschieden ist, und eine andere Kraft neben der Vernunft bildet. Beide können zwar sachlich dasselbe Objekt haben, da alle Dinge, sofern sie erkannt werden können, Gegenstand der Vernunft sein

2. Der Wille bestimmt die Vernunft zur Thätigkeit.

Umgekehrt bewegt der Wille auch die Vernunft oder die Erkenntnis- und Denkkraft. Es ist allerdings nicht eine Sache des Willens, daß die Erkenntnis einen Gegenstand so und nicht anders erkenne, daß die Vernunft aus den gegebenen Prämissen so und nicht anders schließe; das richtet sich nach den Eindrücken der Dinge und der Beschaffenheit der Sinnesorgane, oder nach den logischen Gesetzen des Urteilens und Schließens. Aber daß der Verstand *thätig* oder *nicht* thätig sei, das beruht auf der Veranlassung oder Zustimmung des Willens; daß die Erkenntnis sich auf *diese* und nicht auf jene Sache richte, beruht auf der Entscheidung des Willens. Daß der Verstand sich dem Eindrucke der Wahrheit rückhaltlos hingebe, oder auf die Scheingründe blicke, die den Irrtum zu schützen scheinen, das beruht wiederum auf dem Einfluß des Willens. Darum kann auch durch Einwirkung des Willens die Vernunft sich der Erkenntnis der Wahrheit verschließen. Darum ist es eine strafbare Schuld des Menschen, wenn er aus Gleichgültigkeit oder Trägheit seine Erkenntnis zur Aufnahme der Wahrheit nicht dargeboten, oder wenn er aus Nachgiebigkeit gegen die Sinnlichkeit und um niederer Vorteile und Genüsse willen den geistigen Blick seiner Erkenntnis auf den Scheingründen für den Irrtum hat haften lassen, wenn er diesen Blick nicht mit voller Hingabe und Bereitwilligkeit dem Lichte der Wahrheit geöffnet hat. Der Wille wirkt also auf den Verstand ein, wie auf andere Kräfte. Wie er die Füße zum Gehen, die Hände zum Arbeiten, die Augen zum Sehen bewegt, so bewegt er auch den Verstand zur Ausübung der Erkenntnisthätigkeit.

können, und insofern sie als ein Gut erkannt werden können, auch Gegenstand des Begehrens sein können. Aber das Verhältnis der Vernunft und dasjenige des Willens zu den Dingen ist ein verschiedenes. Der hl. Thomas sagt darüber: „Ein Ding kann in verschiedenen Beziehungen zur Seele stehen; einmal ist es selbst in der (erkennenden) Seele nach der Weise des seelischen Seins, nicht nach der seines eigenen Seins; (das erkannte Ding ist in der Seele nicht in materieller Weise, sondern in geistiger Weise): ein anderes mal bewegt sich die (begehrende) Seele auf das Ding, wie es an sich ist. So ist also etwas Objekt der Seele in doppelter Weise: einmal, so weit es geeignet ist, in der Seele zu sein, nicht nach seinem eigenen Sein, sondern nach der Weise der Seele, also geistiger Weise. Das ist das Wesen des Erkennbaren, insofern ein Erkennbares ist. In anderer Weise ist etwas Objekt der Seele, insofern die Seele nach demselben hingeordnet ist, nach ihm hinstrebt und zwar nach dem Ding, wie es an sich existiert; das ist das Wesen des Begehrten, insofern es ein Begehrtes ist. Daher bilden die erkennende und die strebende Kraft zwei verschiedene Arten von Kräften, und da der Verstand zu den erkennenden Kräften gehört, so müssen Verstand und Wille verschiedene Kräfte sein." (De Veritate qu. 22. art. X.)

Es ist zwischen Willen und Vernunft ungefähr das Verhältnis, wie zwischen einem König und seinem Minister. Der König setzt den Minister in Thätigkeit; er beruft ihn und weist ihm seinen Geschäftskreis an. Innerhalb dieses Geschäftskreises schlägt der Minister nun dem Könige vor, was er thun soll, und der König richtet sich nach den Ratschlägen des Ministers. So setzt auch der Wille erst die Vernunft in Thätigkeit, indem er ihr den Gegenstand vorhält, über den sie urteilen soll. Darauf erwägt die Vernunft, ob und wie der Wille bezüglich dieses Gegenstandes handeln soll, und auf Grund des Endurteils der Vernunft erfolgt dann von seiten des Willens Entscheidung und Handlung.

„Demnach ist der Verlauf des ganzen Prozesses folgender: Der Wille veranlaßt die Vernunft, daß sie überlege und untersuche. Sie bringt dann unter dem Einfluß des Willens das befehlende Urteil hervor — imperium rationis (d. h. das auf die Willensentscheidung bezügliche Endurteil) — dem der Wille beipflichtet, indem er das Befohlene durch die Wahl begehrt."

Daraus geht hervor, ein wie inniger Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen herrscht. „Das Wollen ist gleichsam die Fortsetzung des Erkennens, und darum ist es ebenso sehr vom Erkennen beeinflußt, wie es hinwiederum das Erkennen selber bestimmt. Darum können die mittelalterlichen Lehrer so oft behaupten, daß sich Verstand und Wille gegenseitig einschließen. Der Willensakt enthält etwas vom Verstandesakt, und umgekehrt bleibt im Verstandesakt etwas vom Willensakt zurück. Dadurch wird aufs neue klar, wie das Urteil den Willen in letzter Weise bestimmt und so bestimmt, daß der Wille doch nicht gezwungen wird, sondern frei das imperium rationis vollzieht." Der hl. Thomas sagt: „Die Akte der Vernunft und des Willens können auf einander einwirken; die Vernunft überlegt *über das Wollen*; der Wille *will* überlegen, und so kann dem Willen ein Akt der Erkenntnis, der Erkenntnis ein Akt des Willens vorhergehen." Der Wille nimmt also Teil an der Vernunft und die Vernunft nimmt Teil an dem Willen.[1])

[1]) In den zahlreichen scharfsinnigen Untersuchungen des hl. Thomas über das Wesen und die Thätigkeiten des Willens sind die verschiedenen Stufen oder Thätigkeiten, durch die erst eine freie Willenshandlung zu stande kommt, noch viel genauer unterschieden. Wir machen hier darüber noch einige kurze Andeutungen.

1. Der Verstand erfaßt ein Ding als ein Gut (Apprehensio finis).
2. Dadurch entsteht im Willen ein unwillkürliches Hinstreben nach demselben (Appetitus finis), das nicht frei ist.
3. Auf Grund dieses unwillkürlichen Strebens nach dem als Ziel erfaßten Gut, tritt der Verstand in Überlegung (consilium); er stellt eine Untersuchung (inquisitio) über die Mittel an, und auf Grund derselben bildet er dann
4. Ein Urteil (judicium), dieses oder jenes Mittel sei zum Ziele geeignet.
5. Diesem Urteile stimmt der Wille zu (consensus) und dann ist die Überlegung abgeschlossen; das gedachte Urteil wird dadurch zum letzten, die Handlung bestimmenden Urteile, zum praktischen Endurteile der Vernunft

3. Der erste Willensanstoß zur Bethätigung der Erkenntnis.

Hier entsteht allerdings eine gewisse Schwierigkeit. Die freie Wahl des Willens setzt eine Überlegung der Vernunft voraus. Diese Überlegung der Vernunft wird aber veranlaßt durch einen vorhergegangenen Anstoß des Willens. Wie kommt denn der Wille dazu, die Vernunft zu dieser prüfenden Thätigkeit zu veranlassen? Liegt hier denn eine Willensbethätigung *ohne* voraufgegangene Erkenntnis vor? Das wäre ja ein Widerspruch gegen die Behauptung, daß der Wille als Wahlfreiheit erst auf Grund einer voraufgegangenen Prüfung und Überlegung handle. Thatsächlich kann dieser erste Anstoß des Willens auf die Erkenntnis *nicht* schon durch Prüfung und Erkenntnis bestimmt sein; er kann also nicht freie Willenshandlung sein, sondern *muß eine unwillkürliche Regung sein*, wenigstens in seinem ersten Beginn. Wie kommt denn dieser unwillkürliche Anstoß des Willens, durch welchen die Erkenntnis in Thätigkeit gesetzt wird, zu stande?

Blicken wir nur auf unser tägliches Leben: Man hört zur Kirche läuten und erwägt nun, ob man hineingehen könne und solle. Man wird um ein Almosen gebeten, man liest in der Zeitung einen Aufruf für eine arme Kirche, und durch diese unwillkürlichen Anregungen unseres Strebens oder Willens werden wir veranlaßt, zu erwägen, ob der Bittsteller des Almosens würdig ist, ob unsere

(ultimum judicium practicum), dem der Wille in Ausführung der Handlung folgt; dieses Urteil kann in etwas anderer Auffassung auch Befehl der Vernunft (imperium rationis) heißen, weil die Vernunft ausspricht, was geschehen solle, sich also in Form eines Befehles geltend macht.

Der Wille kann aber auch dem vom Verstande gefundenen Urteile die Zustimmung verweigern; dann wird er den Verstand zu einer neuen Urteilbildung veranlassen, indem er ihm andere Objekte vorhält, bis derselbe schließlich ein solches Urteil fällt, dem er zustimmt, und das dann zum praktischen Endurteile wird.

6. Wenn die Zustimmung sich auf mehrere Mittel richtet, die von der Vernunft vorgelegt werden, so findet eine Wahl statt (electio); wenn der Verstand nur ein Mittel vorlegt, so ist die Zustimmung zugleich auch schon Wahl. — Mit dem Ausdrucke Wahl wird aber auch wohl die ganze Thätigkeit der Überlegung bis zur Zustimmung des Willens bezeichnet.
7. Nach der Wahl findet die Ausführung des Gewollten durch die Handlung, durch die vom Willen veranlaßte Thätigkeit der geistigen und körperlichen Kräfte statt (durch die actus imperati). Die actus imperati können durch äußere Gewalt erzwungen werden, nicht aber die actus eliciti, die Wahlakte.
8. Die Thätigkeit kann sich auf die Benutzung einer Sache als Mittel beziehen und heißt dann Gebrauch (usus). Der hl. Thomas sagt: „eine Thätigkeit, zu der wir irgend eine Sache anwenden, heißt Gebrauch der Sache." (S. th. II. 1. qu. 16. a. 1.)

Umstände ein solches gestatten, und nach dieser Erwägung fällt unsere Willensentscheidung aus. Dem Gewohnheitssünder taucht unwillkürlich aus seinem Innern oft der Gedanke, d. i. die Willensregung auf, er solle sich bessern, solle beichten und sein Laster ablegen. Er schlägt die Anregung aus dem Sinne durch Beschäftigung mit ablenkenden Dingen, oder er giebt derselben Gehör, prüft und erwägt und kommt zu dem Entschlusse, sich zu bekehren, vielleicht, sich jetzt gleich zu bekehren, vielleicht auch, sich später zu bekehren. — Aus diesen Beispielen sehen wir, woher die ersten unwillkürlichen Anregungen unseres Strebens stammen. Teils werden sie veranlaßt durch die Bedürfnisse des täglichen Lebens, durch die Zustände unseres Körpers oder Geistes, teils durch Umgebung und Erfahrung, durch Eindrücke auf unsere Sinne, durch Mitteilungen, Nachrichten und dergleichen; teils auch durch unwillkürliches Aufsteigen von Vorstellungen und Gedanken in unserem Innern, die vielleicht auf dem Mechanismus unserer Vorstellungen, vielleicht auf unserem gesamten Zustande, vielleicht auf besonderer Anregung von oben beruhen, über die wir uns aber oft nur schwer oder auch gar nicht Rechenschaft geben können.

Aus dieser Lehre ergiebt sich, daß der erste Willensanstoß nicht ein Endurteil der Vernunft zur Voraussetzung hat, sondern aus der Neigung

9. Die Thätigkeit kann auch in der Freude an dem erreichten Ziele, in der auf das erreichte Gut gerichteten Ergötzung bestehen, und heißt dann Genuß (fruitio).
10. Wenn die Ausführung einer Handlung nicht gleich stattfindet, so bleibt doch im Wollen eine Richtung auf dasselbe, ein Vorhaben (intentio). Diese Hinlenkung des Wollens begleitet allerdings auch bereits die früheren Akte der Überlegung und Zustimmung. Sollte nach der ersten Wahrnehmung eines Gutes der Verstand nicht gleich zur Überlegung schreiten können, so bleibt die Absicht zu allernächst auf die Überlegung gerichtet.
11. Mit der Hinlenkung des Willens oder der intentio ist auch die Liebe des erstrebten Gutes oder Zieles verbunden, welche nichts anderes ist, „als ein gewisses Wohlgefallen am Guten." Dieses ist aber auch schon mit der ersten unwillkürlichen Hinwendung auf dasselbe verbunden, und begleitet alle Akte der Willensthätigkeit. „Alle Bewegungen (motus) des Willens setzen die Liebe als Fundament und Wurzel voraus."

Beispiel: Jemand, der sich krank fühlt, will gesund werden (Ziel). Sein Verstand überlegt über die Mittel zur Genesung und erkennt einige Mittel als brauchbar. Der Wille stimmt dem Verstande zu, wählt eins von mehreren Mitteln aus, macht Gebrauch davon, und erfreut sich der erlangten Gesundheit. Zu Nr. 3, 4, 5 könnte man fragen, ob der Verstand denn nur über die Mittel und nicht auch über das Ziel überlege. Darauf ist zu sagen: Sobald man über eine Sache überlegt, faßt man sie nicht als Ziel, sondern als Mittel zu einem Ziele auf. Das, was wir in einem Akte als Ziel erstreben, kann ganz wohl mit Bezug auf ein anderes Ziel Mittel sein.

der Natur oder aus einer höheren Ursache stammt, die nur Gott sein kann. So sagt auch der hl. Thomas: „Der erste Willensakt (d. i. der erste Willensanstoß) beruht nicht auf einer Anweisung der Vernunft, sondern auf Einwirkung der Natur oder einer höheren Ursache." (Schneid a. a. O. S. 330.)

Wenn nun irgend ein Erkanntes als ein Gut durch den Verstand dem Willen dargeboten wird, und, infolge der dem Willen angeborenen Neigung zum Guten, in ihm ein unwillkürliches Streben erzeugt ist, beginnt der Wille seine Wahlthätigkeit. Und da er diese seine Wahl nur durch den Verstand vollbringen kann, bestimmt er den Verstand zum Nachdenken, zur Untersuchung (consilium).

Eine Sache des Willens ist dann schon wieder, diese Erkenntnisthätigkeit festzuhalten, ihr Raum zu gewähren zur näheren Prüfung der Sache. Oftmals geschieht das nicht. Der Wille läßt die Erkenntnis nicht zur vollen Thätigkeit gelangen. Die Einwirkung auf Wollen und Erkennen bleibt dann nur eine flüchtige Anregung, ohne weitere Folgen. Tritt aber eine eingehende Prüfung durch die Erkenntnis ein, so giebt das Endurteil derselben dem Willen die Richtschnur für seine Entscheidung an, veranlaßt ihn zur Ausführung oder Nichtausführung einer bestimmten Handlung. Sagt aber das Urteil, zu dem die prüfende Vernunft gelangt, der Sinnlichkeit nicht zu, so veranlaßt diese vielleicht die Erkenntnis, auf die Gründe für die entgegengesetzte Handlungsweise zu schauen, und ein anderes Endurteil zu bilden. So findet also eine wiederholte gegenseitige Wechselwirkung zwischen Erkenntnis und Willen statt.

Die Erkenntnis ist inbezug auf die Eindrücke, welche die Dinge und Erscheinungen der Außenwelt auf sie machen, inbezug auf die Begriffe, Urteile und Schlüsse, zu denen sie gelangt, von den Gesetzen der Sinneswahrnehmung und des Denkens abhängig. Darum giebt sie nach dieser Seite dem Willen die Vorschrift, ob er so oder so handeln müsse. Aber in der Wahl der Objekte, auf welche sich die Erkenntnis richtet, in ihrer Bethätigung oder Nichtbethätigung ist die Erkenntnis auch vom Willen abhängig.

„Wenn das Aug' nicht sehen will,
Helfen weder Licht noch Brill'." (Göthe).

Vernunft und Willen bilden also eine enge, stets verbunden auftretende Einheit. Die Vernunft umfaßt nicht nur die Bethätigung des Erkennens, sondern auch des Wollens; in der Vernunft ist der Wille mit enthalten. Der Wille ist nicht nur die Kraft des Handelns, sondern auch ein Bestandteil der erkennenden Vernunft. Ohne den freien Willen würde in der Vernunft nur Notwendigkeit und Mechanismus herrschen.

4. Der Einfluß Gottes auf den ersten Willensanstoß.

Die unwillkürlichen ersten Anstöße unseres Strebens sind also, wie man zu sagen pflegt, zufällig. Da es aber nach der Lehre des Christentums, überhaupt bei der Annahme einer vernünftigen Regierung der Welt, keinen Zufall

giebt, so muß auch in diesen zufälligen Einwirkungen und Anregungen, welche unser Streben und Erkennen zuerst in Thätigkeit setzen, eine Wirkung oder Fügung der göttlichen Leitung alles Geschehens erkannt werden. Auch diese natürliche, unwillkürliche Anregung unseres Strebens beruht auf Gottes Zulassung und Einwirkung. (In der scholastischen Philosophie spricht man von einer praemotio physica, d. i. einer natürlichen Vorherbewegung oder Vorherbestimmung des Strebens.)[1]

Diese Einwirkung Gottes auf die erste Anregung zu allem menschlichen Streben wird von einigen Gelehrten mehr, von andern minder betont. Darin besteht ein Hauptunterschied zwischen den strengen Thomisten einerseits, welche für jede menschliche Willenshandlung eine solche von Gott ausgehende praematio physica annahmen und den Molinisten andererseits (nach dem spanischen Jesuiten Molina benannt), welche nur in allgemeiner Weise eine Mitwirkung Gottes beim menschlichen Wollen, wie bei allem geschöpflichen Sein und Geschehen annehmen. Die eine sowohl als die andere Annahme hat wichtige und tiefgreifende Folgen, so namentlich inbezug auf Gottes Vorherwissen der menschlichen Handlungen.

Die Sache bildet noch heute unter den katholischen Philosophen und Theologen eine offene Streitfrage, die allerdings durchweg in kleineren Lehrbüchern der Philosophie nicht erwähnt wird. Für die von Gott ausgehende praemotio physica sprechen sich u. a. aus Feldner (Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Willensfreiheit, Graz 1890) und C. M. Schneider (in Commers Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie I. Band 1887). Dagegen sprechen sich aus Gutberlet (in seiner Psychologie) und Kardinal Jos. Pecci (Lehre des hl. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe). Wir glaubten dieses wichtigen Streitpunktes hier kurz Erwähnung thun zu sollen.

Zugabe über die praemotio physica.

Auf Veranlassung eines gelehrten Freundes erlauben wir uns, über die Frage der praemotio physica noch einige Bemerkungen zuzufügen, die allerdings von praktischer Bedeutung *nicht* sind, und daher von denen, die

[1] „Gott ist unmittelbare Ursache jeder Thätigkeit, auch der freien Akte, nicht bloß Urheber der Vermögen . . . . Wie es nämlich kein Widerspruch ist, daß wir wahrhaft und nicht scheinbar sind, und trotzdem unser Sein von Gott haben und nicht aus uns, so liegt auch kein Widerspruch darin, daß *wir wahrhaft thätig sind und trotzdem in unserer Thätigkeit unmittelbar von Gott abhängen.*" (P. Felchlin, Laacher Stimmen 1887 S. 315). Gutberlet beschränkt dagegen die Einwirkung Gottes auf die Anregung zur Ausübung des Guten und auf die Thätigkeit des Menschen zur Erlangung des Heiles. „Der erste Gedanke kann niemals vom freien Willen ausgehen. Denn es muß ja bereits ein Gedanke dem Willen vorleuchten, um einen Entschluß zu fassen. *Vom Zufalle oder doch von äußeren Verhältnissen*, von dem erworbenen Gange der Ideenassociation hängt es ab, ob ein Gedanke, der zu einem Wollen führen kann, mir in den Sinn kommt. *Die Vorsehung bietet für den Menschen die Anfänge zu guten Handlungen* oder doch zu bestimmten Reihen von Handlungen. Der endliche Wille kann nicht der erste Urheber seines Heiles sein." „Die Willensfreiheit" S. 12.

kein tieferes Interesse an der berühmten Streitfrage nehmen, überschlagen werden mögen.

„Wie jedes Vermögen ist der Wille in potentia ad agere, und zwar sowohl betreffs der Setzung der Thätigkeit (quoad executionem actus: wollen, nicht wollen) als auch betreffs der Bestimmtheit der Thätigkeit (quoad specificationem actus: dies oder jenes wollen.)

In letzterer Beziehung wird der Wille zur Thätigkeit bestimmt durch das geistige Erkennen, insofern es ihm das anzustrebende Objekt vorhält. Da das geistige Erkennen von dem sinnlichen bedingt ist, so kann auch das sinnliche Erkennen als Ursache der Bestimmtheit der Willensthätigkeit bezeichnet werden (aber nur ex parte objecti.)

In ersterer Beziehung wird der Wille zur Thätigkeit vermocht durch die Allursache — insofern das Geschöpf weder sein noch thätig sein kann ohne den, der ihm das Sein giebt — und durch sich selbst." (Grimmich, Philosophie S. 408, f.)

Demgemäß ist also zur Überleitung des Willens aus dem ruhenden Zustande zur Thätigkeit (aus der Potenz zum Akte) ein Doppeltes nötig: Der Anstoß vom Objekte und gleichzeitig der Anstoß von Gott. Damit der Wille handle, muß er ein Objekt haben, auf das sich seine Thätigkeit bezieht. Dieses kann ihm nur durch den Verstand vorgeführt werden. Hat er aber ein solches Objekt, so muß er auch handeln, sei es, daß er dasselbe erstrebt oder zurückweist. Zu dieser Handlung oder Thätigkeit bedarf es aber zugleich eines Anstoßes von seiten Gottes, durch welchen die Willenskraft von der Möglichkeit des Handelns in die Wirklichkeit hinüber geführt wird (de potentia in actum.) Darüber sagt der hl. Thomas: wie der appetitus oder motus naturalis nicht von außen einem Wesen beigebracht oder angethan werden könne, so könne auch der im Inneren wurzelnde freie Wille nicht als solcher von außen in Thätigkeit gesetzt werden. Wohl könne den Menschen ein äußerer Anstoß von einem Objekte treffen; aber daß eine freie Willenshandlung folge, könne nicht Wirkung dieses Objektes sein.

„So kann es sich also treffen, daß der Mensch, welcher einen Willen hat, von etwas in Thätigkeit gesetzt wird, was nicht Ursache von ihm ist; daß aber die freiwillige, von innen herausquellende Thätigkeit desselben von einem außen stehenden Prinzipe herrühre, das nicht den Willen verursacht hat; — das ist unmöglich.

„Die wirkende Ursache des Willens kann nur Gott allein sein. Denn erstens ist der Wille ein Vermögen der vernünftigen Seele, welche Gottes schaffender Kraft ihr Dasein verdankt. Zweitens ist der Wille seiner Natur nach auf das Gute im allgemeinen gerichtet; also kann nur Gott, welcher das Gute an sich ist, seinen Akt verursachen. Denn jegliches andere Gut ist nur ein Gut vermittelst der Teilnahme am Allguten, und somit ist es in jedem Falle ein beschränktes Gut. Ein solches Gut kann aber nicht eine Neigung verursachen, die sich auf das Allgute richtet, wie sie ja doch in jedem Wollen vorhanden ist.

„Gott als die allgemein bewegende Kraft setzt den Willen des Menschen in Bewegung zu dem allgemeinen Gegenstande des Willens hin, also zum Guten überhaupt. Und ohne diese auf das Allgemeine gerichtete Bewegung kann der Mensch nichts besonders wollen; der Mensch aber bestimmt sich kraft der Vernunft, dies oder jenes zu wollen, sei es ein Gut oder ein Scheingut.

(Bisweilen aber bewegt Gott durch die Gnade die Menschen in besonderer Weise, daß sie etwas Bestimmtes wollen.)" (Summa th. II. 1 qu. 9 a. 6. Nach der Übersetzung von Schneider, Kath. Wahrheit, Band V. S. 140.)

Diesen Anstoß von seiten Gottes, durch welchen der Wille aus der Möglichkeit des Handelns in die Wirklichkeit übergeführt wird, bezeichnet man in der scholastischen Philosophie mit dem Namen: praemotio physica, d. h. physischer Anstoß, physische Vorherbewegung. Sie heißt praemotio, Vorherbewegung, im Gegensatz zur gleichzeitigen Mitwirkung (zum concursus simultaneus).

Bei der Thätigkeit des Willens sind also beide Faktoren notwendig: das Objekt, auf welches sich die Thätigkeit des Willens bezieht, und der Anstoß Gottes, welcher den Willen aus der Möglichkeit des Handelns in die Wirklichkeit hinüberführt. Das Objekt bewegt den Willen terminative, es gibt ihm das Ziel seiner Strebung. Gott bewegt den Willen effective, er bewirbt in der Willenskraft das Streben selbst. In ähnlicher Weise ist auch zu dem Handeln und Wirken jedes anderen geschaffenen Dinges, außer und mit dem in der natürlichen Einwirkung der Dinge aufeinanderliegenden, sachlichen Anstoß, eine göttliche Einwirkung oder Vorherbewegung notwendig, damit es seine natürliche Thätigkeit ausübe. Die göttliche praemotio physica ist also vorhanden bei allem Thun und Wirken der Geschöpfe.

Wir setzen noch einige Stellen vom hl. Thomas selbst her: „Gott ist die Ursache der Handlung jedes beliebigen Wesens, insofern er die Kraft zum Handeln gibt, insofern er sie erhält, insofern er sie zur Thätigkeit hinwendet, und insofern in seiner Kraft jede andere Kraft thätig ist. Und wenn wir hinzufügen, daß Gott seine Kraft sei, und daß er in jedem beliebigen Dinge sei, nicht als ein Teil der Wesenheit, sondern indem er das Ding im Sein erhält, so folgt, daß er in allem Thätigen unmittelbar wirkt, nicht ausgeschlossen die Bewegungen des Willens und der Natur." (De potentia qu. 3 a. 7).

„Da der Wille sich nach der Überlegung bewegt, die Überlegung aber eine gewisse Untersuchung ist, und zwar nicht eine hinzeigende, sondern zu Entgegengesetztem den Weg offen hat, so bewegt der Wille nicht mit Notwendigkeit sich selbst. Aber da der Wille nicht immer das Überlegen will, so ist notwendig, daß er von etwas dazu bewegt werde, daß er überlegen wolle. Wenn das von ihm selbst geschieht, so ist notwendig, daß dem Anstoß des Willens die Überlegung vorausgehe (denn Wollen kann nur aus Überlegung hervorgehen) und (zugleich), daß der Überlegung ein Akt des Willens vorausgehen müsse. Da das aber nicht bis ins Unendliche so vorangehen kann, so ist notwendig anzunehmen, daß inbezug auf die erste Regung des Willens der Wille eines jeden, nicht immer im Willensakt befindlichen Wesens von etwas Äußerem bewegt werde, durch dessen Anstoß der Wille zu Wollen anfängt." (VI De Malo).

Wenn man dagegen sagt: damit werde die Freiheit des Handelns aufgehoben, so ist das nicht wahr: der Mensch muß allerdings einen Akt ausüben, aber so, wie er will; er kann auch gleich die Ausführung des Aktes ablehnen; aber das ist dann auch ein Akt. „Der Wille wirkt auch selbst etwas, wenn er von Gott bewegt wird; er selbst ist thätig, aber angestoßen von Gott, und daher ist seine Bewegung, obgleich sie von außen in ihrem ersten Anfange herrührt, dennoch nicht erzwungen." (H. Thomas a. a. O.) — (Das gilt auch gegen Gutberlets Bekämpfung der praemotio physica, Psychologie 1. Aufl. S. 193.)

Wenn man ferner sagt: es sei Gottes würdiger, wenn die Dinge aus sich fähig wären zu wirken, als wenn sie immer seines Anstoßes bedürften, so darf man sich diesen Anstoß zunächst nicht in menschlicher Weise denken, als wenn er Gott jedesmal bemühe. Ein göttlicher Willensakt genügt, um diesen göttlichen Anstoß stets mit dem des Objektes gleichzeitig zu setzen. Ferner ist zu sagen: Wie es Gottes nicht unwürdig ist, daß alles Sein der Dinge von ihm abhängig ist, so auch nicht, daß alles Handeln seiner Mitwirkung bedarf. Er bewirkt, wie der Apostel sagt, „in uns das Wollen und das Vollbringen. In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir."

5. Die Sünde schließt einen Irrtum in der Erkenntnis in sich.

Aus dem dargelegten Wechselverhältnis zwischen Willen und Erkenntnis ergeben sich mancherlei wichtige Folgen. Zunächst geht daraus hervor, daß in der Sünde nicht bloß eine verkehrte Willensentscheidung, sondern auch eine verkehrte Bethätigung der Erkenntnis liegt. Ehe der Wille sich dem Bösen zuneigt, muß er die Vernunft veranlassen, ein falsches Urteil zu bilden und das Böse als gut, oder doch als in diesem Falle entschuldbar zu erklären. Erst auf Grund dieses falschen Endurteils der Vernunft schreitet der Wille zum Entschluß und zur Handlung. Die Änderung des Willens setzt darum auch eine Änderung der Erkenntnis voraus; die Vernunft muß zuerst zur rechten Erkenntnis gelangen, ehe der Wille zur rechten Handlung gelangen kann. Sollte die Vernunft aber bei rückhaltloser Hingabe an die Wahrheit und bei ernstlichem Bemühen zu einem objektiv irrigen Endergebnis gelangen, und damit der Wille zu einer verkehrten Handlung veranlaßt werden, so läge darin keinerlei Schuld, sondern nur Irrtum.

6. Wirksamkeit der Gnade auf Erkenntnis und Wille.

Auch für die Wirksamkeit der Gnade in der menschlichen Seele ergeben sich aus den dargelegten Wahrheiten gewisse Folgerungen. Eine Gnade liegt schon sehr oft in den äußeren Anstößen oder Anregungen, welche unser Nachdenken in Thätigkeit setzen und für unsern Willen eine Aufforderung zum Guten in sich enthalten. Der Mensch kann sich diesen Anregungen hingeben oder verschließen. „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht," mahnt darum die hl. Schrift.

Die Gnade wirkt auf unsere Erkenntnis, daß wir die Wahrheit klarer und tiefer erkennen. Die Gnade wirkt auch auf unseren Willen, indem sie ihn geneigt macht, frei der erkannten Wahrheit und Pflicht zu folgen, indem sie ihn stark macht, den Lockungen der Sinnlichkeit zu widerstehen, mit Kraft auf der einmal betretenen Bahn zu verharren. Indem die Gnade in dieser Weise auf unser Erkennen einwirkt, hebt sie unsere Freiheit nicht auf; sie erhöht vielmehr unser natürliches Licht der Erkenntnis, stählt unsere natürliche Kraft

des Willens, daß sie mehr vermögen, als sie ohne diese Hülfe vermögen. Gott der Herr hat dem Menschen die Freiheit des Willens gegeben. Er kann auch die Kräfte, auf denen sie beruht, steigern, ohne diese Freiheit aufzuheben. Da in Folge der Sünde unserer Stammeltern die Sinnlichkeit im Menschen übermächtig geworden, die Verstandeskraft gemindert, der Wille geschwächt worden ist, so bedarf der Mensch dieser Hülfe von oben, um die Wahrheit klar zu erkennen, um mit seinem Willen die Lockungen der Begierde stets, auch in schweren Fällen, zu besiegen und sich dauernd für das Gute zu entscheiden. Darum lehrt das Christentum den Menschen beten um die Gnade. Wir beten, daß Gott unsern Verstand erleuchte, damit wir das Gute erkennen; daß er unsern Willen bewege, das Gute zu thun, und denselben stärke, damit er im Guten ausharre. In den hl. Sakramenten bietet das Christentum uns auch wirksame Mittel dar, durch welche wir uns diese Gnaden erwerben können.

„Gott kann dem Willen so viel Licht und Gnade angedeihen lassen, daß er seine frühere hartnäckige Neigung (zum Bösen) aufgiebt und nun ohne Zwang mit der größten Bereitwilligkeit will, was er früher durchaus nicht wollte. Auf diese Weise kann die Gnade den geschaffenen Willen zu allem vermögen, sie bleibt Siegerin gegen alle Widersetzlichkeit des sündigen Willens: aber dies alles nicht durch Zwang, sondern . . . . . durch Einflößen von Neigungen, welche den Willen zu dem gewünschten Werke ganz bereitwillig machen." (Gutberlet, Willensfreiheit S. 13).

So sehen wir, wie die wichtige Lehre von der Freiheit des Willens auf das engste mit den christlichen Lehren von der Tugend, von der Sünde und von der Gnade zusammenhängt. Darum sagt der hl. Thomas mit Recht: „Wir können nicht zu einer vollkommenen sittlichen Erkenntnis gelangen, wenn wir nicht die Kräfte der Seele kennen."[1])

[1]) Ein neuerer katholischer Gelehrter fügt zu diesen Worten des hl. Thomas folgende Bemerkung hinzu: „Und in der That alles, was über das Wesen und die Unterscheidung der Tugenden, womit sich die Moraltheologie beschäftigt, von den Theologen dargelegt wird, kann kaum verstanden werden, wenn jemand mit den Ansichten der neueren Philosophie an dasselbe herantritt. (Mausbach, Divi Thomae Aqu. De Voluntate et Appetito sensitiva Doctrina S. 11).

Nicht selten sind auch in katholischen pädagogischen und psychologischen Handbüchern Lehren über den Willen vorgetragen, welche mit den christlichen Wahrheiten sich nicht vertragen, und der Lehre von der Tugend, der Sünde und der Gnade widersprechen, oder doch der Gnade keinen Raum zur Bethätigung übrig lassen, und reden, als wenn es keine Gnade gäbe, oder der Mensch keiner Gnaden bedürfte. Das letztere ist auch z. B. in Essers wiederholt benutzter Psychologie der Fall. Wir glaubten darum bei diesem wichtigen, so tief in die Praxis des Lebens und der Erziehung eingreifenden Kapitel etwas ausführlicher sein, und besonders auf völlige Übereinstimmung unserer Lehren mit den christlichen Wahrheiten und der scholastischen Philosophie Bedacht nehmen zu sollen.

F. Die Bildung des Willens.

1. Willensbildung, das Hauptziel der ganzen Erziehung.

Die Willensbildung ist das große Hauptziel der Erziehung, dem mittelbar oder unmittelbar alle Maßregeln derselben zu dienen haben. Den ernsten, erleuchteten, thatkräftigen guten Willen soll die Erziehung im Zöglinge zu pflegen suchen. „Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind.“ „Wozu der Jugend geholfen werden muß, das ist nichts anderes, als daß sie ein williges Herz für die Wahrheit habe.“ (L. Wiese.) „Nur im Willen ist Rat, sonst nirgends.“ (M. Claudius.) Auch bei der Erkenntnis und dem Unterricht ist das letzte Ziel die Anwendung der Erkenntnisse im rechten Thun und Handeln. Näheren Bezug auf den Willen hat die ganze Lehre vom Strebevermögen, so besonders das, was über die verschiedenen Gemütszustände, die Gewöhnung, die Leidenschaft gesagt worden ist. Aber nachdem wir jetzt den freien Willen nach seinem Wesen und seiner Thätigkeit näher ins Auge gefaßt haben, ist es selbstverständlich, daß wir uns wieder fragen, welche Folgen sich aus den dargelegten Wahrheiten für die Erziehung ergeben.

2. Die Willensbildung erheischt Belehrung über die sittliche Pflicht.

Zunächst gehört zur Willensbildung Aufklärung der Erkenntnis. Die Vernunft muß die allgemeinen Gesetze des menschlichen Handelns, sie muß die Forderungen des Sittengesetzes kennen, ehe sie dieselben auf die einzelnen Fälle, welche sich dem menschlichen Handeln darbieten, anwenden kann. Diese Gesetze sind allerdings der menschlichen Vernunft, dem menschlichen Herzen von Natur aus eingeschrieben, aber keineswegs mit voller Deutlichkeit und Bestimmtheit, keineswegs in genügender Vollständigkeit. Deshalb bedarf es der Belehrung. Erst wenn die Vernunft die allgemeinen Gesetze klar erkannt hat: Du sollst den Nächsten lieben, die Eltern ehren, du darfst nicht lügen, darfst nicht stehlen; erst dann kann sie die einzelnen Fälle unter diese Gesetze bringen, und aus den Gesetzen einen Grund zur Willensentscheidung im einzelnen Falle entnehmen. Die Vernunfterwägung besteht dann eben darin, zu ermitteln, ob der einzelne Fall unter das allgemeine Gesetz, unter die im allgemeinen anerkannte Pflicht fällt oder nicht, und die Einzelhandlung wird deshalb ausgeführt, weil die Vernunft geurteilt hat, daß hier die Pflicht, die Eltern zu ehren, die Wahrheit zu sagen, dem Nächsten zu helfen, vorliege. Das allgemeine Gesetz verpflichtet erst dann, zum Handeln, wenn die Vernunft geurteilt hat, daß es in einem einzelnen Falle vorliege. So ist es also erstens die Erkenntnis des allgemeinen Sittengesetzes und zweitens die Befähigung, die einzelnen Fälle richtig zu beurteilen, eine Vorbedingung des richtigen Wollens und Handelns. Beides erheischt Aufklärung und Erleuchtung des

Erkennens, richtige Wertschätzung der Dinge. Der Wille ist an sich eine blinde Kraft; nur durch seine Verbindung mit der Vernunft erhält er die Ziele und Zwecke, auf die er sich richten kann und soll.

Wenn die allgemeinen Gesetze der sittlichen Pflicht eine das Handeln bestimmende Verbindlichkeit haben sollen, so müssen sie auf einem entsprechenden Grunde beruhen. Dieser Grund, der allein den Forderungen des Sittengesetzes eine strenge Verbindlichkeit zu erteilen vermag, ist der hl. Wille Gottes. Wenn die Tugend nur als eine Sache der Schönheit und des Wohlgefallens oder als eine selbstgesetzte Verpflichtung erscheint, so vermag sie den menschlichen Willen nicht mit durchgreifendem Nachdruck zu bestimmen.

Wenn wir behaupten, daß die rechte Bildung der Erkenntnis ein notwendiger Bestandteil der rechten Willensbildung sei, so beziehen wir das nur auf jene Erkenntnis, welche den Menschen die sittliche Pflicht kennen und ihre Verbindlichkeit einsehen lehrt. Nicht alle Erkenntnisse sind auch an sich sittliche Bildungsmittel. Wir sind also weit davon entfernt, uns jenem verderblichen Irrtum anzuschließen, als ob Verstandesbildung ohne Weiteres auch schon vorteilhaft für die sittliche Bildung sei. Es ist das einer der verhängnisvollsten pädagogischen Irrtümer unserer Zeit, der durch Herbarts falsche Seelenlehre wesentlich genährt worden ist. Eine Verstandesaufklärung, die den Menschen seine Pflicht nicht kennen und lieben lehrt, die ihn nicht der obersten Lebensaufgabe, Gottes Gebot zu erfüllen, näher führt, kann nur verderblich wirken.

3. Der Wille muß stark und zum Guten geneigt gemacht werden.

Der Wille ist eine Kraft für sich; daß die Erkenntnisse, die Endurteile der Vernunft, ausgeführt werden, das kommt nicht der Erkenntnis an sich zu, sondern das ist Sache der Willenskraft. Die Willenskraft kann stark und schwach, dem Guten zu- oder abgeneigt sein; stark wird sie durch vielfache Bethätigung; schwach bleibt sie durch Mangel an Bethätigung. Dem Guten zugeneigt wird sie durch erfolgreiche Bethätigung im Guten; dem Guten abgeneigt durch Mangel einer solchen Bethätigung. Wenn darum die Erziehung die Willenskraft stark machen und stählen will, so muß sie ihr Gelegenheit zur Bethätigung geben. Wenn sie dieselbe dem Guten geneigt machen will, so muß sie den Zögling das Gute thun und ihn dabei die Freude empfinden lassen, die damit für das Gemüt verbunden ist. — Das jugendliche Spiel ist, wie wir schon wiederholt erwähnt haben, auch von Bedeutung für die Willensbildung, weil es dem Zögling Gelegenheit und Anlaß zur freien Willensbethätigung giebt. Der Erzieher bethätigt den Zögling; er giebt ihm Beschäftigung; er steckt ihm Ziele, die er erreichen muß; er läßt ihn sich frei in Handfertigkeiten, Arbeiten, kleinen Unter-

nehmungen versuchen, um seinen Wagemut, seine Unternehmungslust, seine Strebsamkeit zu befördern. Er hält ihn aber auch von aussichtslosen oder schädlichen Unternehmungen ab, um durch Mißerfolg oder schlimmen Ausgang seine Strebsamkeit nicht zu ertöten. Andererseits läßt er den Übermütigen, allzusehr auf sich Vertrauenden, vielleicht absichtlich Unternehmungen ausführen, bei denen er scheitern muß, wenn er sich solche in den Kopf gesetzt hat, damit er Bescheidenheit und die nötige Vorsicht in seinem Streben sich aneigne. So sucht die Erziehung den Willen zur Kraft und zum weisen Maßhalten zugleich heranzuziehen.

Aber mit der formalen Kraftentfaltung eines starken Willens in sittlich gleichgültigen Dingen ist es ihr nicht genug; sie sorgt, daß diese Bethätigung der Willenskraft sich auf das Gute, auf die sittliche Pflicht hinlenke. Der Wille soll nicht bloß stark und ausdauernd werden, sondern er soll stark und ausdauernd im Guten werden. Mit der Kraft soll sich die Liebe zur Tugend, zur Pflicht verbinden. Damit der Wille zum Guten geneigt werde, dazu ist mancherlei nötig, wie in dem Kapitel von den sittlichen Gefühlen näher erörtert worden ist. Hier sei zunächst daran erinnert, daß erfolgreiche Ausübung des Guten das beste Mittel ist, dem Willen Neigung zu demselben einzupflanzen.

4. Die Willensbildung erheischt Gewöhnung an Beherrschung der Sinnlichkeit.

Eine beständige Gefahr und Versuchung, den Willen von seiner Entscheidung für das Gute abzulenken, liegt in der Sinnlichkeit, in der Begierlichkeit der sinnlichen Natur, welche nur nach dem Angenehmen, nach Genuß, nicht nach dem Rechten und Guten, nach der Pflicht strebt. Diese Sinnlichkeit und Begierlichkeit kann nun im Menschen mit großer Gewalt und Stärke auftreten und die Herrschaft an sich reißen, wie bei den Leidenschaften auseinander gesetzt worden ist. Sie kann auch in mäßiger Stärke auftreten, sodaß es dem Willen leichter gelingt, sie zu beherrschen und sich gegen sie geltend zu machen. Das hängt zum großen Teil ab von der rechten Gewöhnung. Die Erziehung hat Sorge zu tragen, daß die Sinnlichkeit im Kinde nicht zu der verzehrenden Flamme, zu der tyrannischen Herrschaft erstarke, die sich gegen alle bessere Einsicht und gegen das bessere Wollen geltend macht, sondern daß sie in Schranken gehalten werde. Was hat sie zu dem Zwecke zu thun? Wir können hier auf das verweisen, was in den Kapiteln über die Gewöhnung und die Leidenschaft gesagt worden ist. Sie muß das Kind an Selbstbeherrschung gewöhnen. Anfangs muß der vernünftige Wille des Erziehers die Sorge für angemessene Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse des Kindes allein übernehmen. Nach und nach muß das Kind selbst lernen, seine Begierden beherrschen. Es muß schon an Entsagung gewöhnt werden. Es

erhält auch einmal etwas nicht, was es mit großer Heftigkeit begehrt; es muß zuweilen etwas thun, was ihm sehr widersteht; es muß gehorchen, und so seinen Willen dem vernünftigen Willen des Erziehers unterordnen, damit es ihn später dem Gesetze der Pflicht unterordnen könne. Der Gehorsam an sich ist schon für das Kind eine beständige Übung in der Selbstbeherrschung. — Dem Kinde wird auch schon Anlaß und Gelegenheit gegeben, sich frei etwas zu versagen, Abtötung zu üben, und so gewöhnt es sich, sein sinnliches Begehren in Schranken zu halten. Dadurch wird die Erstarkung der Sinnlichkeit zur herrschenden Übermacht, zur unbändigen Allgewalt und Zügellosigkeit, verhindert. Wenn das Kind herangewachsen ist, wird es sich seiner Pflicht, der Begierlichkeit Schranken aufzulegen und Selbstbeherrschung zu üben, bewußt sein, und diese Selbstbeherrschung ist ihm durch Gewohnheit und Übung leichter gemacht worden.

Hier macht die Lehre von der Erbsünde sich nachdrücklich geltend. Wer mit Rousseau und Salzmann der Meinung ist, daß im Menschen von Natur nichts als Gutes vorhanden sei, dem ist das Wort Selbstbeherrschung, Bekämpfung, Entsagung eine Thorheit. Und thatsächlich hat die Leugnung der Erbsünde im vorigen Jahrhundert in die Erziehung jene Weichlichkeit, jene Entfernung aller Anstrengung und Entsagung, aller Beherrschung der Sinnlichkeit, gebracht, die noch heute, zum Nachteile der Tugend und Tüchtigkeit der Menschen, keineswegs verschwunden ist; sie ist wesentlich mit schuld an der moralischen Schwäche, der Genußsucht des heutigen Geschlechtes.

„Die Hauptursache aller Übel, unter denen wir leiden, ist ohne Zweifel der Mangel an Selbstverleugnung und Selbstüberwindung, mit andern Worten, die Willensschwäche. Wie leicht und wie bald wäre darum unser Geschlecht geheilt, wenn es lernte, sich mehr Gewalt anzuthun." (Weiß. III. 723.)

„Das Leiden unsrer Zeit ist die sittliche Schwäche, der Mangel an Bildung des Willens. Diese Gemütsleiden, Einbildungen, Brüten und Grübeln, Traurigkeit, Unaufgelegtheit und das häßlichste und kindlichste von allen, die Launenhaftigkeit; diese Willenskrankheiten, Niedergeschlagenheit, Gleichgültigkeit, stumpfe Teilnahmlosigkeit, Furchtsamkeit, Unentschlossenheit, Wankelmut, die mitunter bis zur förmlichen Lähmung der Seele sich steigern; diese Krankheiten des Kopfes, zügelloses Phantasieren, Grillenfangen, Flatterhaftigkeit, Zerstreutheit, sie alle samt und sonders sind nichts als ein betrübender Beweis, daß es unserer Zeit an Herrschaft über den Willen, an Bildung des Willens, an der Kraft der Selbstbeherrschung fehlt." (Weiß. III. 725, 26).

„Man hat uns leider von klein auf viel zu wenig gewöhnt, zu schweigen und zu dulden. Man hat uns nie gestraft, nie angehalten, unsere Fehler gut zu machen. Man glaubte, wunder welche Weisheit zu erfinden, indem

man uns alles spielend beibringen wollte, um ja jede Belästigung von uns ferne zu halten ..... Statt uns frühzeitig zur Abhärtung anzuhalten, damit wir fähig würden, schwere Schläge zu ertragen, hat man uns alles Unangenehme erspart, hat uns verzärtelt und verweichlicht, bis dann auf einmal das unerbittliche Leben mit seiner ganzen Wucht auf uns fiel." (a. a. O. 730.)

„Hätte man uns von klein auf zur Selbstverleugnung und zum Opfer angehalten, wollten wir die heranwachsende Jugend eben so eifrig nötigen, ihren Willen zu bezwingen, ihre Pflicht zu erfüllen, zu arbeiten trotz aller Abneigung, wie wir sie zum Turnen und zum Schwimmen abrichten, es würde sich bald zeigen, daß wir heute noch eben soviel aushalten könnten, als unsere Urahnen." (a. a. O. S. 736).

5. Benutzung der Gnadenmittel.

Endlich bedarf der Mensch zur Selbstbeherrschung, zur Folgsamkeit gegen die Vernunft, zur Kraft und Ausdauer in der Pflichterfüllung, im Wollen des Guten und Rechten, der Gnade. Darum leitet die Erziehung den Zögling an, um diese Gnade zu bitten. Der Erzieher bittet selbst für seine Zöglinge um diese Gnade. Der Erzieher leitet die Zöglinge an, die Gnadenmittel zu gebrauchen, welche zur Erlangung dieser Gnade bestimmt sind; er führt seine Zöglinge zur hl. Beichte, zum hl. Altarssakramente; er führt sie zur hl. Messe, sorgt für den rechten Empfang der hl. Firmung, weil er überzeugt ist, daß diese Mittel der Erkenntnis und dem Willen die notwendige Hülfe von oben verschaffen können. Er sucht es darum auch zu erreichen, daß der Zögling sich frei zum eifrigen Gebrauche des Gebetes und der Gnadenmittel entschließe, damit er der Hilfe von oben zur Erkenntnis und zur Ausübung des Guten und zum Beharren in demselben nicht entbehre. Das sind die Fingerzeige, welche sich für die Willensbildung aus unserer Betrachtung der Willensfreiheit ergeben.

Von ganz besonderem Werte für die erziehliche Willensbildung ist die Beichte. „Das Christentum hat in Wahrheit ein Mittel, das im stande ist, dem Willen zur Besserung zu verhelfen, und zwar das einzige Mittel, das hierzu ausreicht ..... Das ist die Beichte ..... Wenn wir davon sprechen wollten, daß man den Willen nicht bilden kann, es sei denn, man entferne den wahren, den einzigen Grund seiner Schwäche, die Selbstsucht, und wir empfählen die Beichte nicht, so hätte jeder ein Recht, zu sagen, wir machten leere Worte. Den Willen zu sich zu bringen, das heißt von dem verkehrten Hange zu seiner Trägheit und Weichlichkeit losmachen, das ist eine That, die Gott allein vorbehalten ist. Nur der Religion, die von ihm ausgeht, hat er etwas von dieser Kraft mitgeteilt. Das Gewebe von Selbstbetrug und Unaufrichtigkeit, das eine hysterische, eine hypochondrische, eine melancholische Anlage fast immer um sich herumspinnt, durchschneidet nur der lebendige Glaube an den, welcher Herzen und Nieren durchforscht, das offene Bekenntnis vor einem Menschen, welchem der Allwissende seine Macht übertragen hat, und die ernste gerechte Zurechtweisung von jenem, der als Gottes Stellvertreter über die menschlichen, oft so grausamen Rücksichten erhaben ist. Die Weichlichkeit, die Selbstliebe und Eitelkeit, welche der Grund

für unsere Schwäche und für die Ausartung unseres Willens sind, heilt nur der Gehorsam gegen einen Führer, der so barmherzig ist, uns mit Strenge ins Gewissen zu greifen." (Weiß, a. a. O. S. 728).

„Wie viele gehen verloren, schon für das irdische Leben, vom ewigen sprechen wir nicht, nur weil falsche Liebe und eitle Furcht die einzige Möglichkeit der Rettung von ihnen ferne hält, die in der Aufrüttelung des schwachgewordenen Willens besteht! Wie viele, welche durch ein that- und ehrloses Leben einem vorzeitigen Tode entgegensiechen, könnten mit Würde noch lange ihre Stelle auf Erden einnehmen, vermöchten sie sich nur zu aufrichtiger Selbstanklage, zu ehrlicher Umkehr und dadurch zu neuer, frischer That und Überwindung aufzuraffen." (a. a. O. S. 729).

6. Gewöhnung im Anfang, Belehrung später das einzige Erziehungsmittel.

Die Reihenfolge, in der wir die Mittel der Willensausbildung aufgezählt haben, stützt sich auf den seelischen Vorgang bei der freien Willensentscheidung, zeigt aber nicht die Reihenfolge an, in welcher diese Mittel bei der Erziehung zu handhaben sind. Bezüglich dieser Reihenfolge ist zu sagen, daß nicht die Belehrung, sondern die Gewöhnung an Ordnung und Maßhalten, an Ausübung des Guten die erste Stelle einnehmen muß. Erst wie die Kräfte der Vernunft und des freien Willens erwachen, haben die andern Mittel allmählich hinzuzutreten. Je mehr der Zögling heranwächst, um so mehr soll die unmittelbare Führung durch Befehl und Gehorsam in eine freiere übergehen, die demselben mehr Selbstständigkeit belässt. Im reiferen Alter gewinnt die Belehrung unter den Erziehungsmitteln die wichtigste Bedeutung. Die Erziehung sucht vorzugsweise durch Belehrung und Überzeugung auf die freien Willensentscheidungen des Zöglings einzuwirken. Der Zögling soll frei, aus eigenem Entschluß, sich dem Gesetze, der Pflicht unterordnen.

Namentlich, wenn es sich darum handelt, den Verirrten und Gefallenen vom Bösen zum Guten zurückzuführen, ist die Belehrung das Hauptmittel, den Willen zu gewinnen. Der Zögling muß selbst zur Einsicht gelangen, daß er böse gehandelt, daß er eine Schuld auf sich geladen, sich schlimme Folgen zugezogen hat, wenn in ihm der Wille zur Besserung entstehen soll. Dem Erzieher wird es um so leichter gelingen, den Zögling zu dieser Einsicht zu führen und so seinen Willen zur Besserung anzuregen, je mehr der Zögling mit Liebe und Vertrauen sein Herz ihm öffnet. Darum ist zur Erziehung, besonders auch zur Besserung des Zöglings, dessen Liebe und Vertrauen zum Erzieher so wichtig; diese machen Erkenntnis und Willen auch zur Einsicht, zur Folgsamkeit geneigt.

Auch beim Erwachsenen bleibt die rechte Belehrung dauernd ein wichtiges Hilfsmittel zum rechten Handeln. Die rechte Lektüre, die Anhörung der Predigt, die Erwägung der wichtigen christlichen Wahrheiten, Betrachtung derselben und Nachdenken über dieselben, bleiben neben dem Gebete und dem Gebrauche der christlichen

Gnadenmittel auch für den Erwachsenen höchst wichtige Hilfsmittel zum rechten Wollen und Thun. Aber sie setzen eine Richtung des Willens auf das Gute, eine Geneigtheit für dasselbe voraus.

Die Willensbildung ist der allerwichtigste Teil der christlichen Erziehungskunst. „Das Christentum schult für das Leben. Seine Bildung drängt vom Wissen zum Thun, denn Leben ist Thätigkeit. Sie hat den ganzen Menschen im Auge, darum nimmt sie Wollen und Thun gerade so in Anspruch wie das Denken, ja noch mehr als dieses. In dieser Absicht treibt sie ihre Zöglinge frühzeitig, da ihr Geist noch zu schwach ist, als daß er selbst thätig sein könnte, zum Thun an, und kräftigt so ihren Willen, und baut dem erwachenden Verstande vor. Und wenn dieser dann lebendig wird, so übt sie ihn so, daß er zuletzt wieder auf die Übung des Willens und der That hinarbeiten muß. . . . . Auch wenn die Kinder den Sinn der christlichen Gebete und Gebote mit dem Kopfe noch nicht so recht fassen, mit dem Willen und dem Herzen erfassen sie ihn schon. Und haben sie sich durch die That an Überwindung und an sittliche Kraft gewöhnt, so lernen sie allmählich auch mit dem Geiste verstehen; denn früh gewohnt ist bald verstanden." (Weiß, a. a. O. S. 719 f).

„Darum und nur darum, weil es an der sittlichen Thatkraft fehlte, das heißt an der Selbstüberwindung, am Willen, die eigenen Fehler einzugestehen und anzugreifen, an der Rücksichtslosigkeit gegen den Stolz, gegen die Halbheit, gegen die Weichlichkeit des eigenen Herzens, darum ist Rom gefallen, darum Athen, darum Babylon, Persepolis, Konstantinopel. Nicht die äußern Feinde haben diese Reiche zusamt ihren Kulturen gestürzt. Sie selber haben sich entwurzelt. Es ist einer der verhängnisvollsten Irrtümer für die Völker und die Staaten, daß man diese Fundamentalwahrheit der Weltgeschichte nie recht erkennen will. Deshalb geht auch immer wieder ein Reich um das andere und eine Kultur nach der andern, deshalb gehen Völker, soziale, gelehrte, religiöse Genossenschaften unter, weil man beharrlich den Grund für die Stärke und die Schwäche aller menschlichen Einrichtungen in Außendingen sucht und nicht im Innern selbst. Es ist nun aber einmal und bleibt für ewig das Grundgesetz für alle Politik, für die Volkswirtschaft, für die Erziehungskunde und Literatur, daß die sittliche Kraft eines Geschlechts die Bedingung seiner Blüte in jedem Zweige des Kulturlebens bildet, und daß mit dem Sinken der Sittlichkeit und nur durch diese Ursache, der Verfall des staatlichen, des sozialen, des humanitären Lebens eintritt." (A. a. O. 704 f).

Aus diesen Erwägungen geht hervor, wie sehr es der Erziehung mit der Willensbildung Ernst sein muß. Ihre Vollendung erreicht die Willensbildung in der Entwicklung des sittlichen Charakters.

Es ist an der Zeit, mahnt mit Recht L. Wiese, daß die Pädagogik sich erinnere, sie habe es mit dem ganzen Menschen zu thun und dabei wiederum mehr der Größe und Verantwortlichkeit des Gottesgeschenkes eingedenk werde, das auch die Jugend am freien Willen hat. Erzogen werden kann er nur, wenn er auch als ein Samenkorn angesehen wird, das keine Frucht bringt, es sterbe dann, was geschieht in dem Glauben, der allewege spricht: „Herr, nicht mein, sondern dein Wille geschehe." (Willensbildung S. 83.)

Das Gewissen und das Gefühlsvermögen.

(Einige Erörterungen zu der Abhandlung: „Das Gewissen und seine Entwicklung" im V. Jahrbuche des Kath. Lehrer-Verbandes.)

Das Jahrbuch des „Katholischen Lehrerverbandes" pro 1896 ist durch größere Abhandlungen ausgezeichnet. Wir möchten im Nachfolgenden mit einer derselben, nämlich mit der Abhandlung über das Gewissen und seine Entwicklung, uns etwas näher beschäftigen. Wir sind dem Verfasser derselben dankbar, daß er die wichtige, vielfach vernachlässigte Frage in anregender und praktischer Weise behandelt und dadurch den Lehrern und Erziehern nahe gerückt hat. Der Herausgeber des Jahrbuches erinnert im Vorworte mit Bezug auf die in Rede stehende Abhandlung an ein Wort des berühmten Apologeten P. A. M. Weiß, nämlich, daß „die Lehre vom Gewissen in der modernen Philosophie und noch mehr in der Pädagogik vernachlässigt werde, und doch sei es eines der wichtigsten und einflußreichsten Kapitel aus der Seelen- und Erziehungslehre." Es ist darum erfreulich und von großem Werte, daß die Aufmerksamkeit der Lehrerschaft durch die gedachte Abhandlung des Jahrbuches auf diese wichtige Sache hingelenkt worden ist. Den Regeln und Ratschlägen, welche sie für die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit enthält, wird der erfahrene Erzieher gerne zustimmen und folgen.

Der Verfasser derselben, Herr Dechant Stoff in Kassel, ist in der kath. Lehrerschaft auch durch seine Mitarbeit in der apologetischen Kommission des katholischen Lehrerverbandes bekannt, deren Vorsitzender er ist (vergl. S. 114 des Jahrbuches, wo er als Gegenstand des Studiums der Apologie für das laufende Jahr besonders die Unsterblichkeit der Seele empfiehlt). Er verdient also in hervorragender Weise unseren Dank und unsere Liebe. Es versteht sich darum von selbst, wenn wir in Folgendem der Abhandlung vom Gewissen in einem Punkte entgegentreten möchten, so kann das unserer Wertschätzung des verehrten Verfassers in keinerlei Weise Eintrag thun. Wir handeln dabei nach dem alten Worte: Plato, amicus, Socrates amicitior, maxime amica veritas, und sind überzeugt, daß der Herr Verfasser sich in dieser Hinsicht mit uns auf denselben Standpunkt stellen wird.

In einem Punkte sind wir nämlich mit der gedachten Abhandlung nicht einverstanden, nämlich darin, daß sie das Gewissen auf das Gefühlsvermögen stützen will (S. 48). Der Herausgeber des Jahrbuches macht darauf aufmerksam, daß in diesem Punkte zwischen den Anschauungen der ersten Abhandlung des Jahrbuches (Willensfreiheit und Willensbildung) und denen der zweiten (vom Gewissen) ein Widerspruch bestehe; er weist auch auf manche Gründe hin, welche gegen die Annahme eines Gefühls-Vermögens sprechen, eine Annahme, die nur mit sehr schwachen Gründen gestützt sei, und mancherlei bedenkliche Folgen habe. Im Anschlusse an

diese Bemerkungen möchten wir nachfolgend die Frage über das Verhältnis des Gewissens zum Gefühle kurz beleuchten.

In der gedachten Abhandlung heißt es, daß das Gewissen zunächst als ein Gefühl empfunden werde (S. 44), daß das Gewissen ein „Gefühl" über den Unterschied von gut und bös sei, das instinkt- und triebartig wirke" (S. 45), daß das Gewissen das Gefühl der Verantwortlichkeit . . . gegenüber dem höheren Gesetzgeber sei. (S. 46.) „Der große Unterschied (zwischen Wissen und Gewissen) liegt darin, daß im Gewissen der göttliche Wille unmittelbar an den menschlichen Willen herantritt, während der Verstand auf dem Wege seiner Deduktion sich sehr oft verirrt." (S. 46.)

Diese Ansichten stehen mit der Lehre des hl. Thomas und der scholastischen Philosophie nicht in Übereinstimmung. Als Vertreter der letzteren nennen wir von neueren Philosophen nur die Namen Schneider, Stöckl, A. M. Weiß, T. Pesch, Boedder, Remer, Mausbach, welche neben vielen anderen alle daran festhalten, daß das Gewissen nur eine besondere Form der Vernunftbethätigung sei. So sagt T. Pesch „daß das Gewissen ein Urteil der praktischen Vernunft über den Wert unserer freien Handlungen sei." Boedder sagt „daß das Gewissen auch moralischer Sinn genannt werde, und daß diejenigen irren, welche den moralischen Sinn nicht als die Vernunft ansehen." Nach Stöckl „ist das Gewissen zu definieren als ein Akt der praktischen Vernunft, welche urteile, daß etwas gut oder böse und daher zu thun oder zu lassen sei." Auch Professor Mausbach in Münster beschäftigt sich mit dem Gegenstande in seiner Schrift gegen Paulsen „Ist die Moral eine Erfahrungswissenschaft" (Mainz, Kupferberg 1895). Er sagt: „Wir können das Gefühl überhaupt nicht als die Basis des Gewissens anerkennen." (S. 17.) „Vernunft und Wille sind die wesentlichen Faktoren der Sittlichkeit." — „Also nicht die Leitung, viel weniger die Gesetzgebung auf dem Gebiete der Sittlichkeit können wir dem Gefühle überlassen." (S. 18.)

Der hl. Thomas sagt vom Gewissen, es sei kein Vermögen, sondern ein Akt, eine Anwendung der sittlichen Erkenntnis auf die eigene Handlung. Der Vernunft sind nach dem hl. Thomas eine Anzahl von sittlichen Pflichten von vorne herein klar, ohne daß es dazu der Belehrung bedürfte; z. B. daß man das Gute thue und das Böse meiden müsse, daß man für Wohlthaten dankbar sein, daß man jedem das Seinige geben und lassen müsse, daß man niemanden wehe thun dürfe. Der hl. Thomas und die scholastische Schule nennt diesen Zustand der Vernunft, vermöge dessen sie gewisse sittliche Pflichten von vorn herein erkannt, den Habitus der sittlichen Grundsätze oder die Synderesis.

Ausführlich verbreitet sich der hl. Thomas über das Wesen des Gewissens in seiner Abhandlung de Veritate, quaestio XVII. de Conscientia art. I. Auch gehört dahin der vorhergehende Artikel de synderesi. In seiner Summa theologica beweist er diese Wahrheit besonders in pars I. quaestio 79, art. 13. (Übersetzung von Schneider, Band 4, Seite 366 „Das Gewissen ist kein Vermögen.")

Im genauesten Anschluß an den hl. Thomas beweist Remer in seiner Summa praelectionum philos. scholast. den Satz: „Conscientia . . . ab intelligentia non differt." „Das Gewissen ist von der Intelligenz nicht verschieden." (Bd. I, S. 209.) Die geistige Erkenntniskraft oder Intelligenz wird eben nach ihrer verschiedenen Bethätigung bald Verstand, bald Vernunft, bald Synderesis, bald Gewissen, bald theoretische oder praktische Vernunft genannt, ist aber dem Wesen nach stets ein und dieselbe Kraft.

Nach diesem Blick auf die Äußerungen hervorragender Philosophen über die Frage, ob das Gewissen auf dem Gefühl beruhe, möchten wir uns noch folgende Bemerkungen erlauben:

1. Wenn man das Gewissen nicht auf das Erkennen, sondern auf das Gefühl stützen will, so ruft man alle Bedenken wach, welche gegen die Aufstellung eines besondern Gefühlsvermögens und gegen die Überschätzung der Gefühle geltend gemacht werden. (Vgl. „Kein besonderes Gefühlsvermögen" S. 58 ff.[1])

2. Wenn nicht die Vernunft, sondern das Gewissen das h. Gesetz für den Menschen sein soll (Jahrbuch S. 46.), so muß man einen Gegensatz zwischen der Vernunft und dem Gewissen, also dem „dunkeln (oder auch bestimmten) Gefühle" annehmen, und im Falle des Widerspruchs zwischen beiden hätte man nicht dem ersteren, sondern dem letzteren zu folgen; das ist eine gefährliche und bedenkliche Lehre.

Darüber sagt Mausbach: „Diese seelischen Thätigkeiten (d. i. die Strebungen und Affekte des niedern Begehrens oder die Gefühle) weiß die christliche Sittenlehre in ihrer Wichtigkeit für sittliches Handeln wohl zu würdigen; aber sie thut es nicht in der Weise, daß sie ihnen die Leitung zuweist oder maßgebende Bedeutung beilegt, sondern so, daß sie dieselben in den Dienst des Geistes stellt. Sie nimmt das Pathos frommer Gefühle nicht als vollwertige Tugend und verurteilt die bloße Erregung verkehrter Sinnlichkeit nicht gleich als Sünde. Sie warnt davor, das Gewissen instinktmäßigen Anwandlungen und Stimmungen gleich zu setzen, was eben so oft die Gefahr ängstlicher Verwirrung als sentimentale Erschlaffung des Gewissens nach sich zieht. . . .

Was sollte auch aus der sittlichen Entscheidung werden, wenn Fühlen und Denken, wie es so häufig geschieht, über dieselbe Frage in Streit geraten? Nicht immer regt sich ja dem Diebstahl gegenüber „das Gefühl der Scheu"; oft neigt die Gefühlsseite bedenklich zu dem, was die Vernunft als Widerspruch zur Ordnung des menschlichen Lebens anerkennt. Und wie oft kämpft das Herz mit aller Leidenschaft gegen die klare Einsicht des Heilsamen und Notwendigen! Soll da das Gefühl entscheiden? . . . Die Grundsätze und Überzeugungen der Vernunft sind von viel größerer Gleichartigkeit und Beständigkeit (als die wechselvollen Gefühle); auf sie gestützt kann ein Charakter sich ausbilden, nimmermehr an der Hand des bloßen Gefühls." (a. a. O. S. 17 und 18.)[2]

[1]) Verlag von Kösel in Kempten.

[2]) Zu dieser Stelle sagt Mausbach in einer Anmerkung: „Wie die moderne Gleich- oder Höherstellung des Gefühls, der Vernunft und dem Willen gegenüber, im ganzen der Philosophie, besonders der Religionsphilosophie, ein verhängnisvoller Fehler gewesen ist, können wir hier nicht ausführen."

3. Das Gewissen macht sich nicht vor aller Verstandesthätigkeit geltend (Jahrbuch S. 45), sondern tritt erst mit derselben, mit den Unterscheidungsjahren ein. Das „Unterscheiden" ist ja eine Sache des Erkennens, also auch die Unterscheidung von gut und bös. Wie die Vernunft zuerst als ein schwaches Fünklein erwacht, um erst allmählich zur vollen Stärke ihres Lichtes sich zu entwickeln, ebenso auch das Gewissen. Sobald die Vernunft einen Unterschied zwischen gut und bös erkennt, fängt sie auch an, ihn auf das eigene Handeln anzuwenden, und damit erwacht bereits das Gewissen. Die oben erwähnten allgemeinen Gesetze des sittlichen Handelns: daß man das Gute thun müsse, daß man jedem das Seine lassen, daß man dankbar sein müsse, daß man keinem ohne Grund wehe thun dürfe ꝛc. machen sich schon sehr früh im Kinde geltend.

4. Daß Vernunft und Gewissensentwicklung, oder mit andern Worten, Gelehrsamkeit, Verstandesbildung einerseits und Gewissenhaftigkeit andererseits sich nicht immer decken, wird genügend erklärt durch den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, sowie durch den Unterschied zwischen der Erkenntnis (auch bei der praktischen Vernunft) und der Anwendung auf das eigene Thun. Die Anwendung der sittlichen Erkenntnis auf das eigene Thun ist eine besondere Sache, dem auch ein besonderer Zustand des Erkenntnis- und Willensvermögens: eine Fertigkeit (ein Habitus) entspricht. Es bedarf also zur Erklärung der gedachten Verschiedenheit nicht, daß man das Gewissen als eine besondere Kraft (des Gefühls) neben die Erkenntnis stelle. Kann doch auch jemand ein tüchtiger Rechenmeister und zugleich in seiner Wirtschaft ein Verschwender sein; nichtsdestoweniger muß man das Rechnen als die Grundlage einer guten Wirtschaftsführung ansehen. Ebenso kann auch jemand einen gebildeten Verstand und dabei ein verderbtes Gewissen haben, und dennoch bildet die Erkenntnis der sittlichen Pflicht die Grundlage des Gewissens.

5. Seite 49 des Jahrbuches wird mit Recht gefordert, daß der Wille Gottes und die Lehre der Kirche die Norm bilden für das Gewissen, wobei diese Norm in einer Art Gegensatz zur eigenen Vernunfterkenntnis gedacht wird. Aber, so kann man hier fragen, woher soll denn diese Norm erkannt werden, wenn nicht durch die Vernunft? So kommt die Abhandlung selbst auf die Vernunft als auf die Norm des Gewissens zurück.

6. Der Herr Verfasser will der leicht irrenden Vernunft gegenüber eine sicherere Grundlage für das Gewissen gewinnen, und stützt es darum auf das moralische Gefühl. Aber er gibt selbst zu, daß das Gewissen auch irren könne (S. 49). Er gewinnt also nichts mit der Absonderung desselben von der irrtumsfähigen Vernunft. Hat nicht der Herr selbst gesagt: „Es kommt die Stunde, wo ein jeder, der euch tötet, Gott einen Dienst zu thun glauben wird?" Das gilt doch wohl vom irrenden Gewissen.

7. „Nicht die Vernunft ist autonom, (d. h. selbstgesetzgebend), sondern das Gewissen, insofern es der unmittelbare Ausdruck des göttlichen Willens ist." (Jahrbuch S. 46.) Dieser Satz ist nicht unbedenklich und erinnert einigermaßen an die verwerfliche, „sittliche Autonomie" der Kant'schen praktischen Vernunft, mit welchem Ausdruck bekanntlich gesagt wird, daß das Gewissen selbst der göttliche Gesetzgeber sei, der dem Menschen das Sittengesetz auferlege. Demgegenüber ist festzuhalten, daß das Gewissen nicht selbst das Gesetz des Handelns ist, sondern daß dieses Gesetz außer und neben dem Gewissen objektiv vorhanden ist. Durch das Gewissen wird das objektiv geltende und vorhandene Gesetz subjektiv erkannt. Das Gewissen ist also nicht selbst das Gesetz, sondern es ist eine Anerkenntnis, eine Anwendung des außerhalb des Gewissens existierenden Gesetzes. **Das Gewissen ist also in keiner Weise autonom.** Ich handle nicht deshalb, ich thue das Gute nicht deshalb, weil mein Gewissen souverän entscheidet, daß dies oder jenes ein Gutes sei, sondern deshalb, weil mein Gewissen erkennt, daß ein außer und über mir vorhandenes allgemeines Gesetz — in letzter Instanz der heilige Wille Gottes — mich bindet.

8. Die Eigenschaften wahr, entschieden, wachsam, welche der praktische Teil der Abhandlung mit Recht vom Gewissen verlangt, beziehen sich alle auf die Vernunftsthätigkeit.

Das Gewissen soll wahr sein, d. h. mit dem Sittengesetz übereinstimmen, das doch nur von der Vernunft erkannt werden kann. Es soll entschieden sein, keinen Zweifel lassen, also mit klaren, von der Vernunft erkannten Gründen den Willen bestimmen. Es soll wachsam, d. h. aufmerksam sein. Die Aufmerksamkeit ist doch eine Eigenschaft des Erkennens, also der Vernunftsthätigkeit. So hängen also die Eigenschaften des Gewissens und die Pflege derselben mit der Vernunft und ihrer Pflege auf das engste zusammen.

9. Bedenklich für die Lehre, daß das Gewissen auf dem moralischen Gefühl beruhe, ist auch schon der Umstand, daß sie ungläubigen Philosophen Ursprung und Verbreitung verdankt. So weit wir sehen, taucht die Lehre vom moralischen Gefühl (oder vom ethischen Sinne) als die Grundlage des Gewissens und der Tugend zuerst bei den englischen Sensualisten auf: Shaftsbury (1671—1713), Hume (1711—1776), Adam Smith (1723—1790). Sie ist auch die Theorie Rousseau's (1712—1778) und wird ebenso in neuerer Zeit besonders von ungläubigen Philosophen vertreten, die Religion und Tugend ganz oder vorwiegend zu einer Sache des Gefühls machen.

Wir sind in der That der Meinung, daß diese Lehre zu denjenigen gehört, welche der rechten Auffassung der christlichen Tugend, mithin auch der rechten Lehre und Übung derselben, leicht hindernd in den Weg treten können. Von der Begründung des Gewissens auf das Gefühlsvermögen gilt, was Mausbach gegen das besondere Gefühlsvermögen überhaupt sagt:

„Auch bei denen, welche nicht so sehr vom Glauben und von der gesunden Vernunft abgewichen sind (wie die Materialisten und die Pantheisten), hat das neue (den beiden Vermögen Verstand und Wille zugefügte Gefühlsvermögen) viel dazu beigetragen, die Klarheit und Festigkeit zu verwirren, mit der von sittlichen Dingen geurteilt werden muß. Wenn nämlich die Gefühle, welche auf dem sinnlichen Begehren beruhen, einem besondern Vermögen beigelegt werden, welches der Vernunft und dem Willen nicht unterworfen ist, sondern, da es mehr verborgen ist, für erhabener (divinior) als jene gehalten wird, so werden die Gemüter leicht überredet, nicht das, was die Vernunft pflichtmäßig befiehlt, sondern das zu thun, was diesem Sinne gefällt. Deshalb werden die auf das klarste erkannten Pflichten nicht selten preisgegeben, „weil sie dem natürlichen und innersten Empfinden (naturali et intimo sensui) widerstreben," und die ganze Sittlichkeit wird auf ein unbeständiges und gefährliches Fundament gestellt. . . . Wie schädlich und bedenklich aber in diesen Dingen ein Irrtum sei, sagt der hl. Thomas selbst: „Wir können nicht vollkommen zur sittlichen Erkenntnis gelangen, wenn wir die Kräfte der Seele nicht kennen." Und in der That, was über die Natur und die Unterscheidung der Tugenden, worüber besonders die Moraltheologie handelt, von den Theologen gelehrt wird, kann kaum von jemanden verstanden werden, der mit den Ansichten der neueren Philosophie (nova philosophia imbutus) an dasselbe herantritt." (Vgl. die Schrift „Kein besonderes Gefühlsvermögen" S. 69 u. f.)

Der geehrte Verfasser der Abhandlung vom Gewissen meint zwar (Jahrbuch S. 48, Anmerkung): Die Frage, ob es ein besonderes Gefühlsvermögen gebe „ist keine theologische, sondern eine rein wissenschaftliche . . . sie gehört nicht zu jenen Materien, für welche der heilige Vater die Wiedereinführung der Lehren des heiligen Thomas fordert."

Diese Behauptung erscheint sehr kühn, und man darf stark bezweifeln, daß der heilige Vater, wenn er selber über den Sinn seiner Encyklika Aeterni Patris mit Bezug auf diesen Punkt sich äußern wollte, sie gutheißen würde.

Die Ausnahme, welche die Encyklika macht, daß man den Scholastikern in den Dingen nicht zu folgen brauche, „welche mit den erprobten Lehren eines späteren Zeitalters weniger im Einklang stehen, oder welche in jeder Weise als nicht haltbar erscheinen" [1]), bezieht sich offenbar zunächst auf manche feststehende Forschungsergebnisse der neuern Naturwissenschaft, besonders der Astronomie, (z. B. auf das Kopernikanische Weltsystem), der Physik und Chemie. Jeder, der sich mit den Werken des hl. Thomas beschäftigt, weiß, daß einem oft genug veraltete Naturanschauungen bei ihm begegnen, in denen man ihm nicht folgen wird. Was aber die Lehren des hl. Thomas über die menschlichen Handlungen und ihre Grundkräfte betrifft, so spendet die gedachte Encyklika ihnen großes Lob. Wir erlauben uns, darüber die Stelle herzusetzen, welche uns im Vorwort des Jahrbuches begegnet. Sie ist recht lehrreich.

[1]) „Si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens (est) vel denique quoquo non probabile."

„Es gibt keinen Teil der Philosophie, den er (d. i. der hl. Thomas) nicht scharfsinnig und zugleich gründlich behandelt hat, . . . vom Menschen und den andern sinnlichen Wesen, von den menschlichen Handlungen und ihren Grundkräften (de humanis actibus eorumque principiis) hat er so gehandelt, daß bei ihm weder eine reiche Fülle von Fragen, noch eine angemessene Anordnung der Stoffe, noch eine vorzügliche Weise der Behandlung, weder Festigkeit der Grundsätze und Beweiskraft der Gründe, noch auch Durchsichtigkeit und Angemessenheit der Sprache, und die Leichtigkeit, alles Dunkele aufzuklären, vermißt werden." [1])

Wenn in der oben angezogenen Stelle des Herrn Verfassers gesagt wird, es handele sich bei der Frage nach dem besonderen Gefühlsvermögen nicht um eine theologische, sondern um eine rein wissenschaftliche Frage, die nicht zu jenen Materien gehöre, für welche der hl. Vater die Lehre des hl. Thomas vorgetragen wünsche, so möchte demgegenüber daran zu erinnern sein, daß die Encyklika Aeterni Patris bekanntermaßen vom philosophischen, d. h. doch von einem rein wissenschaftlichen Studium handelt. Die berühmte Encyklika will also gerade für das oberste wissenschaftliche Studium, für die Philosophie, Fingerzeige und Vorschriften geben, dieselbe erstreckt sich ohne Frage weiter, als auf das Gebiet der Theologie oder des theologischen Studiums. Heißt sie ja auch geradezu die „Encyklika von der in den katholischen Schulen wieder herzustellenden christlichen Philosophie nach dem Geiste des hl. Thomas" [2]). Der falschen Philosophie will sie entgegentreten, verkehrte Richtungen in der philosophischen Wissenschaft will sie bekämpfen und an ihre Stelle die erprobte Philosophie des hl. Thomas setzen. Der hl. Vater weiß gar wohl, welche Bedeutung irrige philosophische Ansichten auf Religion, Sittlichkeit und Gesellschaft haben. „Denn da es der menschlichen Natur eigen ist, daß sie beim Handeln der Vernunft als Führerin folgt, so wird auch der Wille in dem leicht fehlen, worin die Vernunft irrt; daher geschieht es, daß die Verderbtheit der Meinungen, deren Sitz in der Vernunft ist, auf

[2]) Wir glauben die Stellen aus der Encyklika auch im lateinischen Original geben zu sollen, damit ihre Bedeutung um so sicherer geprüft werden könne. Obige Stelle lautet: Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractavit: (de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis), de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorum principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur.

[3]) De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda.

die menschlichen Handlungen einwirkt und sie verkehrt macht." [1])

Also mit der Bemerkung, die Frage nach einem besondern Gefühlsvermögen sei eine „rein wissenschaftliche", kann sie keineswegs dem Bereich der Encyklika Aeterni Patris entzogen werden.

Der hl. Vater tadelt die Neuerungssucht und Zweifelsucht der modernen Philosophie, und erspart seinen Tadel auch den katholischen Philosophen nicht, welche sich von den Neuerungen hätten anlocken lassen, „den ererbten Besitz der alten Weisheit preiszugeben und lieber Neues zu lehren, als das Alte mit Neuem zu vermehren und zu vervollkommnen, **nicht ohne Nachteil der Wissenschaft**" [2]). Sollte dieser Tadel sich nicht auch auf die Herübernahme eines besonderen Gefühlsvermögens aus der Kant'schen Philosophie beziehen? Wir glauben, daß man diese Frage bejahen müsse.

An der päpstlichen Universität wird bekanntlich auch auf dem Gebiete der Philosophie die reine Lehre des hl. Thomas vorgetragen, und die Lehre von einem besondern Gefühlsvermögen, die überhaupt außerhalb Deutschlands nur wenig Anhänger gefunden hat, hat dort niemals eine Stätte gehabt und wird sicher eine solche dort nie finden. Wozu eine Neuerung festhalten, die völlig unberechtigt und nur mit schwachen Scheingründen gestützt ist, ja, die mancherlei höchst bedenkliche Folgen hat. Wir folgen da doch lieber gegen Kant und Tetens einem hl. Thomas, einem Aristoteles und andern großen Philosophen, denen es nicht an Fähigkeit gebrach, das seelische Leben des Menschen scharf aufzufassen und zu beurteilen, um so mehr, da es sich hier keineswegs um ein Gebiet handelt, dessen Beurteilung durch wichtige neue Entdeckungen oder Erfahrungsthatsachen eine Änderung erfahren hätte. Wir haben darum gar keinen Grund, die zweitausendjährige Ansicht der Philosopheu über die Kräfte der menschlichen Seele preiszugeben.

---

[1]) Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat.

[2]) Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse: „qui patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Wir irren wohl nicht, wenn wir annehmen, daß in dieser Stelle unter dem alicubi (da und dort) ganz besonders Deutschland und manche katholische Philosophen daselbst gemeint seien, die sich allzu sehr an Kant und andere neuere Philosophen angeschlossen haben. Allerdings blüht auch das thomistische Studium in neuerer Zeit in Deutschland kräftig empor, u. a. namentlich bei den Ordensleuten.

Deshalb hoffen wir auch, daß der Kath. Lehrer-Verband an seinem Entschlusse, in den pädagogischen Grundwissenschaften der Psychologie und Ethik dem hl. Thomas von Aquin zu folgen, unentwegt festhalten werde, zum Segen der Erziehungs- und Unterrichtsthätigkeit und zur tieferen Befriedigung der diesem herrlichen Studium sich widmenden Lehrer.[1]) Er wird dadurch mit dazu beitragen, die weisen und wohlwollenden Absichten des hl. Vaters in seiner Encyklika Aeterni Patris verwirklichen zu helfen.

---

[1]) Ein hervorragender Gelehrter, der nach eingehendem Studium die Gefühlslehre preisgegeben hat und zur alten Theorie der zwei Seelenkräfte zurückgekehrt ist, schreibt darüber: „Ich muß persönlich gestehen, daß mir, seitdem ich von der neueren zur alten Ansicht übergegangen bin, die Beurteilung des eigenen wie des fremden Innenlebens auffallend geklärt und die pädagogische Thätigkeit in Schule und Kirche erheblich erleichtert worden ist. Auch in meiner jetzigen Lehrthätigkeit, die sich vorzugsweise auf die Moral erstreckt, finde ich häufig Gelegenheit, die Wichtigkeit der betreffenden Unterschiede aufs neue bestätigt zu sehen."

Genau dieselbe Erfahrung hat der Schreiber dieser Zeilen sowohl mit dem klareren Verständnis seines eigenen Seelenlebens als mit der Förderung seiner pädagogischen Thätigkeit durch Rückkehr zur alten Zweiteilung des Seelenlebens gemacht; eindringliches Studium der Herbart'schen Seelenlehre und mancher andern neuern Werke über Seelenlehre hatten ihm nicht zu diesem tieferen Verständnis und zu dieser Förderung seiner Amtsthätigkeit verhelfen können, wie er sie der älteren Seelenlehre verdankt, und die er um vieles nicht missen möchte. Wir wünschen, daß noch mancher Lehrer und Erzieher sich zu derselben Sicherheit und Klarheit in diesem wichtigen Punkte durcharbeiten möge. Als ein brauchbares Hülfsmittel dazu empfehlen wir die von maßgebenden Seiten auf das beste beurteilte und bereits weit verbreitete Schrift: „Kein besonderes Gefühlsvermögen". Kempten bei Jos. Kösel. Pr. 60 Pfg.

Zur gefl. Beachtung!

Das I., II., III., IV. und V. Jahrbuch des „Katholischen Lehrerverbandes" kann, so lange der Vorrat reicht, seitens der Mitglieder und Freunde von dem Obmann Rektor F. Schmitz in Köln-Ehrenfeld zu dem bekannten ermäßigten Preise bezogen werden. Für den Buchhandel hat die Buchhandlung von Heinrich Theissing, Köln den Kommissionsverlag. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung entgegen.

Aus den vielen anerkennenden Besprechungen der bisher erschienenen Jahrbücher heben wir folgendes hervor:

Stimmen aus Maria Laach:

Über das I. Jahrbuch: „Als ein Ehrendenkmal für die kath. deutsche Lehrerwelt der Jetztzeit, als ein strahlender Leuchtturm für die schwankenden Geister innerhalb dieses so viel gefährdeten, so vielfach in Versuchung geführten Standes, als ein überaus erfreuliches Zeichen noch vorhandenen echt katholischen Sinnes in mächtigen Bestandteilen unseres Volkes ist dieses Jahrbuch mit wärmster Teilnahme zu begrüßen. . . . Es ist geeignet, dem Verbande in allen katholischen Kreisen die Beachtung und Sympathie zu verschaffen, die er verdient. . . . Allen Lehrern, die sich noch christlich nennen wollen, sei das Studium dieses Jahrbuchs nachdrücklich empfohlen." (Bd. XLII. S. 230.)

Kölnische Volkszeitung, Nr. 359 vom 17. 6. 94:

Über das III. Jahrbuch: „Es verdient nicht nur in Lehrerkreisen, sondern namentlich auch unter den Mitgliedern des hochw. Klerus und bei allen denen die weiteste Verbreitung, die sich für erziehliche Fragen und deren Behandlung nach den Grundsätzen des kath. Glaubens interessieren."

Katechetische Monatsschrift, VII. Jahrgang Nr. 1.

„. . . . Das III. Jahrbuch gereicht dem Freunde zur großen Freude dem Lauen zur Aufrüttelung und dem Gegner zur Beschämung . . . . Es verdient wegen seines Inhaltes und Zweckes die weiteste Verbreitung, und wer für diese sorgt, dient gleichmäßig den innern und äußern Interessen des Verbandes. **Der Verband muß eben noch weit mehr durch Thaten als durch Worte unterstützt werden, und die Verbreitung des Jahrbuches ist ein wirksames Mittel zum guten Zwecke.**"

Ferner am Schlusse einer Besprechung des IV. Jahrbuches VII. Jahrgang Nr. 6.

„. . . . So bleibt uns nur noch der große und wohl begründete Wunsch, daß das neueste Jahrbuch zahlreiche Abnehmer und Leser finden möge, und zwar nicht bloß in Vereinskreisen, sondern auch weit über diese hinaus bei Freund und — Feind. **Möchte insbesondere auch jeder geistliche Ortsschulinspektor und Religionslehrer auf diese Weise sein Interesse für den Verband durch die That bekunden, es könnte sonst das Wort zutreffen: Wir wollen weniger erhoben als fleißiger gelesen sein".**

Pastor bonus, VI. Jahrgang, 9. Heft.

„. . . . In den Abhandlungen spricht besonders an der edle ruhige Ton, das sichere Wissen und Können, das zielbewußte Streben zu wahrer Bildung und Veredlung des Herzens."

In ähnlicher Weise sprechen sich zahlreiche andere Organe der politischen Tagespresse und die katholischen Schulzeitungen aus.

Die Jahrbücher enthalten **außer einer eingehenden Geschichte des Gesamtverbandes und seiner Zweigvereine,** wissenschaftliche Arbeiten; von diesen seien hier folgende angeführt:

I. Jahrbuch: Über die pädagogischen Aufgaben des „Katholischen Lehrerverbandes" und zwei Mittel zu ihrer Lösung. Über die Stellung und die Pflichten des kath. Lehrers gegenüber dem herrschenden Zeitgeiste. Über die Begriffsbildung und die begriffliche Durcharbeitung des Lehrstoffs der Volksschule. Über Stimmbildung und Stimmübungen. Don Bosco und seine Werke.

II. Jahrbuch: Die einklassige Schule. Über Charakterbildung. Wie lange soll in der mehrklassigen Volksschule das regelmäßig aufsteigende Kind bei demselben Lehrer verbleiben?

III. Jahrbuch: Die Fortbildung des Lehrers. Der Religionsunterricht des Lehrers, die Krone seiner Wirksamkeit. Das Rechtsgefühl und seine Pflege in der Schule.

IV. Jahrbuch: Zur Geschichte der Pädagogik unter besonderer Berücksichtigung der katholischen Pädagogen. Die Beziehungen zwischen Schule und Elternhaus und Verbesserung derselben. Die Bildung in Deutschland vor den Kreuzzügen. Die Bildung des Gemütes in der Volksschule. Erziehung und Christentum.

V. Jahrbuch: Über Willensfreiheit und Willensbildung. Das Gewissen und seine Entwicklung. Umfang der Schulbildung in Deutschland vor den Kreuzzügen. Pestalozzi und Don Bosco. Über die Pflege der Ideale. Lehrerwürde und Lehrerbürde.